Martin Heidegger



LÓGICA

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

alianzaensayo

LÓGICA

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Martin Heidegger

LÓGICA

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Versión española de J. Alberto Ciria

Alianza Editorial

Título original: *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*
Curso de Marburg, semestre de invierno, 1925-1926
editado por Walter Biemel

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Goethe-Institut Inter Nationes.

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-4597-4
Depósito legal: M. 39.574-2004
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

ÍNDICE

B. PRIMERA PARTE PRINCIPAL

El problema de la verdad en el comienzo decisivo de la lógica filosofante y las raíces de la lógica tradicional

C. SEGUNDA PARTE PRINCIPAL

La pregunta radicalizada: ¿qué es la verdad? Repetición del análisis de la falsedad en cuanto a su temporariedad

INTRODUCCIÓN

§ 1. El significado inmediato del término «lógica»

Comenzamos las consideraciones con una primera aclaración de lo que sig- 1
nifica el término «lógica» conforme al sentido inmediato de la palabra.

Términos como lógica, física, ética, se derivan de las formas griegas λογική, φυσική, ἠθική, y en cada caso habría que añadir επιστιμη. Este término significa aproximadamente lo que indica la palabra alemana *Wissenschaft*, «ciencia». *Wissenschaft*, «ciencia», al igual que *Landschaft*, «paisaje», es un cierto conjunto cerrado de una multiplicidad de saberes, y en concreto de conocimientos fundamentados, obtenidos de las propias cosas que hay que conocer, y obtenidos por haberlas inteligido.

ἐπιστήμη λογική es la ciencia del λόγος; λέγειν, la ciencia del hablar.

ἐπιστήμη φυσική es la ciencia de la φύσις, de la naturaleza, y en concreto en todo el sentido más amplio de mundo, de cosmos. φύσις abarca el ámbito universal de aquello que existe en general, el mundo, todo: estrellas, tierra, plantas, animales, hombres, dioses. La «física» es hoy una disciplina particular dentro de la ciencia del mundo, la ciencia de lo material, de lo inerte del mundo, y en concreto a diferencia por ejemplo de la química

inorgánica, la ciencia de la materia con relación a las leyes absolutas de su movimiento. La «física» como ciencia natural moderna investiga sólo determinadas relaciones de ser del ente que llamamos mundo. ἐπιστήμη ἠθική es la ciencia del ἦθος, del comportamiento y la conducta del hombre hacia otros hombres y para consigo mismo: la ciencia del hombre. Aquí hay que observar que ya antes hemos citado al hombre en el ámbito de la segunda ciencia que hemos comentado, la ciencia del mundo. Pero ahora el hombre
2 no es tema en el sentido de una cosa que aparece en el mundo, como si su ser no tuviera un distintivo particular que lo destacara por encima de las plantas y los animales, sino que existiera de igual modo que éstos, sino que ahora el hombre es conocido en tanto que actúa para con los otros y para consigo mismo. Aquí, en la ἐπιστήμη ἠθική, se le entiende como un ente que de alguna manera se hace cargo de su ser más propio.

Estos tres ἐπιστῆμαι constituyen la filosofía, la ciencia de la totalidad del ser como tal en su conjunto, en el sentido de la división según la fijó la filosofía escolar griega. «Física» y «ética» son comprensibles, ¿pero qué es eso de que junto a ellas haya todavía una ciencia del hablar? Las dos primeras disciplinas atañen a dos dominios eminentes y universales de lo existente [1]: el mundo y el hombre; ¿cómo es que se les suma una ciencia de una circunstancia tan especial como es el hablar? ¿Por qué precisamente el hablar centra la atención de una reflexión universal? Esto en seguida se hace comprensible si tomamos lo significado con λόγος, «hablar», con tanta naturalidad e imparcialidad como los primeros dominios del ser: mundo y hombre.

Hablar, no en el sentido reducido y remarcado de pronunciar un discurso, sino como hablar con otro, en y para el actuar y el obrar con otro. Este hablar con otro es un hablar con otro de circunstancias, oportunidades, medios, planes, tareas, relaciones, sucesos, destinos; es decir, en relación con lo anterior, hablar con otro del ser del mundo y del hombre. Este hablar con otro no siempre es actual, y sin embargo el hablar sigue estando allí: en el repetir y el propagar, en el introducir y el presentar, en el hablar consigo mismo sin hablar en voz alta, en el responder ante sí mismo: responsabilidad. El hablar en este sentido amplio y natural es una forma de comportamiento del hombre, y en concreto un comportamiento en el que justamente para la reflexión natural y precientífica se anuncia la diferencia del hombre respecto de los demás vivientes en el mundo; el ser específico del hombre se

[1] Siendo estas lecciones sobre lógica previas a la publicación de *Ser y tiempo*, preferimos traducir *das Seiende* del modo más sencillo, en ocasiones como «lo existente» y en ocasiones como «el ente», que hacerlo como «lo ente», que semánticamente es más correcto pero sintácticamente es más artificioso. *(N. del T.)*

hace notar mediante el hablar, y en esto lo esencial en el propio hablar es que se lo experimente como hablar de algo —acerca de algo— a alguien. 3

Hablar a otros y a sí mismo es la conducta mediante la cual el hombre no sólo se hace notar como hombre, sino mediante la cual propiamente guía y dirige todas sus conductas, es decir, al hablar de ello aclara, hace ver, define el modo de actuar y aquello de lo que hay que ocuparse. En tanto que el comportamiento y el ser del hombre se hacen notar ante todo precisamente mediante el hablar, los griegos definieron tempranamente al hombre, ya en su caracterización precientífica, como ζῷον λόγον ἔχον, el ser vivo que puede hablar y que en este hablar codetermina su ser.

Así se aprecia que hablar no es un hecho cualquiera ni tampoco un hecho inusual, sino uno eminente y universal, una conducta merced a la cual el hombre da la dirección a su ser, y una conducta en la que se comenta el mundo. Hablar es, pues, una conducta fundamental eminente y universal del hombre para con su mundo y para consigo mismo.

Es decir, λόγος es algo en lo que se anuncia una relación de ser entre los dos dominios universales que se han citado antes: hombre (ἦθος) - mundo (φύσις). Con aquello que designan las tres expresiones obtenemos una clasificación de lo existente, una clasificación a grandes rasgos pero no obstante esencial.

De modo correspondiente, las tres disciplinas: física - ética - lógica, no se han identificado, pues, sin más, sino que en una clasificación ya enteramente esencial atañen al universo de lo existente. En tanto que el conjunto de lo existente es el tema fundamental de la filosofía, en las tres disciplinas se muestra una división de las tareas de la filosofía que tiene que establecerse como una división enteramente natural.

En el desarrollo de las ciencias, tales divisiones son en la mayoría de los casos posteriores a las investigaciones primeras y fundamentales que se realizaron primeramente en estas direcciones, y lo mismo sucede con la designación de estas disciplinas, que en la mayoría de los casos sólo se fija junto con la división.

Según Sexto Empírico[2] (adv. mathematicos VII, §16), debió de ser Xe- 4
nócrates[3] el primero que realizó expresamente esta división; ella es usual en la Estoa, y luego se transmite a la filosofía de escuela.

[2] Sexto Empírico: πρὸς μαθηματικούς —de la escuela de los escépticos—, último escepticismo en torno al año 200 d.C. Acerca del escepticismo siguen siendo valiosas: P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884.

[3] Xenócrates (396-314), aproximadamente contemporáneo de Aristóteles, sucesor de Speusippos, el primer director de la Academia después de Platón. Inventario y sistematización escolástica de la filosofía platónica; llevó la investigación viviente a una forma fija y una sabiduría adoctrinable.

ἐντελέστερον δὲ ... οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν, περὶ πολλῶν δὲ ἠθικῶν, οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς, ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

«Pero la filosofía la han dividido de modo más completo *esos* que dicen que una parte de ella atañe a la φύσις, otra al ἦθος, otra al λόγος; hacia ahí, hacia esta división, fue Platón el primero que mostró el camino conforme a la posibilidad, en tanto que, filosofando, trató de mucho de lo que atañe al mundo, de mucho de lo que concierne al ser del hombre y de no poco de lo que guarda referencia con el «hablar». Pero del modo más expreso han dividido así aquéllos en torno a Xenócrates y los discípulos de Aristóteles. Después, también los estoicos siguen manteniendo esta división.»[4]

Todavía a Kant le gusta apelar a esta tripartición. Así, en el prólogo a la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* se puede leer: «La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es enteramente adecuada a la naturaleza de las cosas, y en ella no se puede mejorar nada, salvo acaso añadir sólo su principio, para, de tal modo, asegurarse por un lado de que es completa y, por otro lado, para
5 poder definir correctamente los subapartados necesarios» (Akad.-Ausg. vol. IV, p. 387).

Adviértase que Kant remarca que la división se adecua a la naturaleza de las cosas, es decir, que es una división que en último término se manifiesta con mayor o menor claridad en toda investigación filosófica.

Si, al mismo tiempo, Kant dice que «sólo» hace falta añadir el principio, entonces hay que pensar que justamente esta tarea encierra en sí un asunto fundamental de la filosofía que hasta ahora no se ha cumplido; más aún, que al final ni siquiera se ha planteado con transparencia como tarea y como pregunta.

La aclaración provisional del término «lógica» ha conducido a una orientación provisional sobre una división fundamental de las disciplinas de la filosofía y ha proporcionado una primera visión de los ámbitos del ser a los que responde esta división y el conjunto de la filosofía.

No sólo la división y la diferenciación de la lógica como disciplina, sino también la propia formación de la palabra —λογική— es posterior al asun-

[4] Diógenes Laercio, III, 34: τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.

to designado. ἡ λογική, por ejemplo, aparece en Cicerón, en Alejandro de Afrodisia (en torno al 200 d.C.), en Galeno (cfr. Prantl, *Historia de la lógica en Occidente* I, pp. 535 ss.); en Aristóteles todavía no aparece, aunque sí λογικῶς. La aclaración del significado ha dado ya una indicación del campo en el que se desarrolla el tema de la lógica: el hablar tomado en un sentido amplio; ahora hay que seguir esta indicación de modo que por esta vía hacia el significado podamos obtener un concepto específico provisional.

§ 2. Primera indicación del concepto específico «lógica»

Si queremos obtener un concepto más vivo de la «lógica», esto significa que estamos preguntando con más énfasis acerca de aquello de lo cual la lógica es ciencia —aquí dejamos ahora aparte la consideración de la lógica como una disciplina entre otras—: ciencia del hablar, es decir, ciencia del lenguaje. De este modo, la auténtica ciencia del λόγος sería la ciencia lingüística, 6
la gramática en sentido amplio. De hecho, también la lógica se desarrolló entre los griegos en conexión con la gramática, con la reflexión sobre el hablar. Dicho con más precisión: en un primer momento las dos disciplinas estaban indisociadas, hasta el punto de que los griegos no tenían ninguna designación para el lenguaje. Pero a propósito del primer estadio de la captación del λαος, eso significa que habla y lenguaje no se tomaban por separado, y que la designación para habla absorbió en sí la designación para lenguaje. Por otro lado, la emisión verbal era a su vez la manera más inmediata en que el habla se hacía accesible en la experiencia. Por tanto, el habla se concibió en primer lugar en atención a las diferencias en la formación de las palabras y a las formas de las conexiones posibles de palabras. Pero al mismo tiempo, y de modo igualmente primario, el λόγος se entiende también como hablar *de* algo, hablar *sobre* algo. Ello implica que en el habla se vio que su logro fundamental consiste en hacer visible aquello *de lo cual* se habla, aquello *acerca de lo cual* se habla en ella, en hacerlo manifiesto.

En este hacer manifiesto se muestra lo mentado; se hace perceptible, y lo percibido se *determina* en el hablar sobre ello. Este determinar lo experimentado y lo percibido haciéndolo manifiesto no es otra cosa que lo que comúnmente llamamos pensar y reflexionar.

Resumiendo, hay que decir que la primera experiencia natural de la manera que tienen los hombres de estar juntos capta el lenguaje como un hacer manifiesto hablando, como un pensamiento determinador y regulador. Lenguaje - habla - pensamiento: los tres se identifican en algo único como el modo de ser del hombre en el que hace manifiesto para sí mismo y para los

demás el mundo y la propia existencia [5], en el que los ilumina para tener una visión dentro de esta claridad, como introspectiva en sí mismo, como perspectiva y circunspectiva del mundo. La lógica como ciencia del habla investiga el hablar en lo que éste es propiamente, es decir, en este manifestar suyo. Para la lógica el habla es tema con relación a su sentido fundamental: hacer ver el mundo y la existencia humana, lo existente en general.

7 Si tal cosa como este modo fundamental de hacer manifiesto corresponde a la existencia humana, y si es aprehendido y se lo busca en este ser, entonces ello implica que muchas cosas requieren en un primer momento y en la mayoría de los casos la «revelación», el descubrir y hacer ver, es decir, que en un primer momento y en la mayoría de los casos el propio mundo y la propia existencia del hombre están en buena medida no descubiertos.

Por tanto, lo existente puede ser extraído de su situación de no descubierto, es decir, de su ocultamiento, puede ser descubierto, es decir, desocultado. A este descubrimiento, es decir, desocultamiento de lo existente, lo designamos verdad.

La lógica investiga el hablar —el pensamiento determinador— en tanto que éste descubre; su tema es el habla, y concretamente con relación a la verdad.

Dicho con otras palabras: sólo en la medida en que se ha aclarado lo que significa verdad estamos en condiciones de comprender propiamente el habla, el logos. El tema fundamental de la ciencia del logos es la verdad, en el sentido enteramente general de que se pregunta: ¿qué es la verdad en general?; y además: ¿qué compone su estructura y su constitución?; y además: ¿qué posibilidades y formas hay de la verdad?; y finalmente: ¿en qué se fundamenta aquello que designamos propiamente como verdad?

Cuando definimos la lógica como la ciencia de la verdad, eso podría dar lugar a malentendidos; se podría decir que, después de todo, toda ciencia trata de la verdad, que, después de todo, la verdad es aquello que busca el conocimiento científico. Sólo que aquí confunde una multivocidad del término «verdad». En sentido estricto, ninguna ciencia trata de la verdad salvo la lógica, sino que las ciencias tratan siempre sólo de lo verdadero, buscan aquello que es lo verdadero en el campo del conocimiento natural; o fuera de las ciencias se pregunta por lo verdadero para el actuar humano o se pregunta por lo verdadero que da la fe.

Pero la lógica no pregunta por lo verdadero en un sentido cualquiera, sino primero y propiamente por la verdad de lo verdadero, por lo que cons-

[5] Siendo estas lecciones sobre lógica previas a la publicación de *Ser y tiempo*, optamos por traducir *Dasein*, y por hacerlo del modo más sencillo, como «existencia». *(N. del T.)*

tituye en cada caso a lo verdadero en verdadero, y justamente en tal elemen- 8
to verdadero. Acerca de la verdad del conocimiento teóricamente científico o acerca de la verdad de la reflexión práctica o acerca de la verdad religiosa sólo puede establecerse algo con sentido y fundamento si se ha ganado la base sobre la cual se haga comprensible en general qué significa la verdad. Y sólo a partir de aquí puede decidirse qué tipo de verdad es el más original, si el ideal de verdad es la verdad teóricamente científica o la visión práctica o la fe religiosa. En otras palabras, no está decidido sin más qué tipo de elemento verdadero es el primario y el original. Ciertamente la tradición de la filosofía y la investigación filosófica, en sus inicios, se orientaron de entrada con arreglo a un determinado tipo de conocimiento, concretamente con arreglo a la verdad del conocimiento teórico: la verdad de la proposición teórica, del enunciado, se convirtió en modelo para todo lo verdadero en general en atención a su verdad.

Una determinada forma de verdad vino a ser el ideal, y en tanto que se reflexionaba sobre el sentido de la verdad práctica o de la verdad religiosa, esta reflexión se ejercía siempre en la contraposición entre el conocimiento teóricamente científico y un modo del conocimiento que se suponía menor y menos estricto, como lo es por ejemplo el práctico. En la filosofía moderna, el ideal de la verdad teórica se impuso en una forma extremada, en tanto que el ideal por antonomasia de la verdad no lo representaba ya sólo la verdad teórica, sino el carácter de verdad de una forma muy concreta de conocimiento teórico, a saber, el matemático. En el conocimiento matemático se veía el conocimiento propiamente dicho y el más estricto, y la supremacía de este ideal llegó hasta el punto de que incluso hasta hace poco se intentaba equiparar la ciencia de la historia con este ideal de conocimiento matemático. Aun ahí donde este ideal no se proclama y se sostiene
expresamente como tal, merced al influjo de la filosofía moderna sigue 9
operando con mucha fuerza dentro del cuestionamiento por la esencia de la verdad.

Y de este modo, también el sentido de verdad orientado conforme a la proposición enunciativa tiene la auténtica prioridad dentro de los significados del término «verdad». Para aclararnos aquí en un primer momento y de modo enteramente extrínseco acerca de la polisemia del término «verdad», queremos analizar algunos significados simplemente en el modo de una enumeración, sin adentrarnos ya ahora en la explicación específica de lo mentado.

La verdad se toma en primer lugar como el carácter de enunciados, de enunciados sobre lo existente. Es decir, la verdad es una constitución de las proposiciones merced a la cual éstas enuncian algo tal como es.

Pero la verdad no se concibe sólo como constitución de proposiciones y enunciados, sino que como verdad se designan los propios enunciados, como cuando decimos: $2 \times 2 = 4$ es una verdad, o cuando decimos que hay muchas verdades, es decir, muchas proposiciones y enunciados, cuando hablamos de «verdades eternas» o «verdades temporales», de verdades «absolutas» o «relativas». Aquí la verdad no es una constitución de las proposiciones, sino las proposiciones mismas.

En tercer lugar, verdad significa lo mismo que conocimiento de una verdad, como cuando decimos que «alguien no puede soportar la verdad», es decir, que se defiende frente al conocimiento de la verdad, que se cierra frente a ella.

En cuarto lugar, con la expresión «la verdad» nos referimos a una quintaesencia de proposiciones verdaderas acerca de una circunstancia. Es decir, cuando decimos que «queremos saber la verdad sobre este y aquel incidente», eso significa la totalidad de enunciados posibles que hay que hacer si es que el asunto ha de hacerse accesible tal como ha sucedido, tal como en cierta manera *es*.

10 Y en quinto lugar: verdad con el significado de lo verdadero, y eso significa lo verdadero en el sentido de lo real tal como es. Cuando hablamos de «oro verdadero» nos estamos refiriendo a oro auténtico, real, como cuando hablamos de «Dios verdadero». Sin embargo aquí no se trata de que el enunciado se rija según el ente sobre el cual enuncia, en el sentido de que el enunciado sea verdadero cuando dice algo tal como el ente es, sino al contrario: en realidad se llama verdadero a un ente cuando es de tal modo que se corresponde con su idea; cuando algo es aquello que debe ser conforme a su idea, entonces es «oro verdadero», y no oro «falso», aparente.

Si compendiamos todos estos significados diversos de verdad, con ellos reaparece siempre un momento estructural formal. A saber, en los cuatro primeros, por un lado, el enunciado que dice *tal como* el ente es, mientras que en el quinto significado, el de lo verdadero en el sentido de lo real, tenemos por el contrario el ente tal como es percibido con arreglo a la idea, es decir, tal como la esencia de la cosa se percibe en la razón, en el νοῦς o también en el λόγος. Oro «auténtico» es aquel que se corresponde con la idea de oro. En ambas formas, por tanto, la verdad tiene la estructura formal del *así-como* o del *como-tal*.

A esta estructura enteramente formal del así-como la designamos correspondencia, o, utilizando el término latino, *adaequatio*. De momento nos contentamos con esta definición provisional de la estructura formal de lo verdadero; más tarde habremos de mirar más detenidamente de dónde viene

en general esta curiosa estructura del así-como, y cómo es posible en cuanto tal, es decir, en qué se basa en general tal cosa como la verdad.

A partir de lo que hemos dicho hasta ahora resulta claro que la reflexión filosófica en sus inicios tomó el λόγος, el hablar, en primer lugar en la forma del discurso expresado, y dentro de éste, a su vez, en la forma aparentemente más sencilla del enunciado, y este «habla» o discurso se configura lingüísticamente en la proposición como proposición de enunciado, por ejemplo «el cielo es azul».

Tanto más se impone esta forma del discurso para la reflexión lógica 11
cuanto que evidentemente representa la forma fundamental de todo discurso teóricamente científico. Toda investigación definitiva, en la redacción de sus resultados, desemboca en proposiciones, y en concreto sobre todo en la medida en que es enunciado acerca del mundo. El enunciado sobre el mundo, que lo piensa y lo determina, formulado en la «proposición» simple, pasó a ser de este modo la forma simple y más general de discurso, y a la vez la más original. Ahora bien, la definición de verdad también se rige en primer lugar y en lo fundamental según este modo de discurso como proposición enunciativa, es decir, este descubrimiento enunciador del ente es verdadero. En consecuencia, la verdad del conocimiento teóricamente científico pasó a ser la forma fundamental y primigenia de verdad en general. La verdad del conocimiento obtuvo una prioridad universal; en tanto que otras formas de verdad aparecieron luego en el foco de la reflexión, fueron medidas conforme a la verdad del conocimiento y comprendidas como derivaciones y modificaciones de ésta.

Pero que justamente la verdad del conocimiento teórico, y encima la del juicio, sea la forma fundamental de verdad en general no es en absoluto evidente. Con arreglo a esta idea de verdad se orientan no sólo la primera determinación de la filosofía y la tradición posterior en la lógica, sino también, y porque en cierto modo es lo más evidente, el uso lingüístico. Es decir, en sus inicios decisivos la lógica se orienta con arreglo a esta verdad del determinar que percibe y que piensa teóricamente, y desde entonces esta orientación de la lógica y de la filosofía se ha seguido manteniendo en lo fundamental hasta hoy.

Se mostrará que esta prioridad de la verdad teórica dentro de la investigación de la lógica no es casual, pero de igual modo habrá que evidenciar que un cuestionamiento y una concepción más radicales de la tarea de la lógica tienen que revisar y hacer tambalearse necesariamente este punto de partida ingenuo de la lógica. En otras palabras, no se ha establecido en absoluto qué noción de verdadero, la teórica o la práctica, es la original y auténtica; más bien, la pregunta por lo original y auténticamente verdadero, es

12 decir, por el ser primario de la verdad, es el asunto más fundamental de la lógica, pero sólo cuando pretende ser lógica investigadora, científica y filosofante.

§ 3. Lógica filosofante y lógica tradicional de escuela

¿Pero acaso hay otra lógica que una lógica filosófica, en que la lógica es pese a todo y conforme a su sentido disciplina de la filosofía? En efecto. Pues *la* lógica que por lo común se explicaba antes y se explica hoy en las clases universitarias es una lógica que se ha adelantado a toda filosofía, es decir, a todo preguntar e investigar. Esto que se llama «lógica de escuela» no es ni filosofía y ni siquiera una ciencia particular: es una comodidad que se mantiene con vida merced al uso y a deseos y reglamentaciones inoficiales, y al mismo tiempo una formación sólo aparente.

Una comodidad para el docente, en tanto que no da más trabajo que volver a repetir un inventario fijo y masticado de enunciados, fórmulas y reglas y definiciones; las diferencias en la exposición de esta lógica se limitan a las diferencias de la disposición externa, del grado de minuciosidad, de la elección de los ejemplos. En este tipo de «lógica» el lógico jamás entra en peligro de tener que pagar consigo mismo, una necesidad a la que está encadenada todo filosofar.

Una formación sólo aparente para el oyente, en tanto que a lo largo de un semestre se le entretiene con cosas cuya utilidad es muy cuestionable, pero que en todo caso pueden ser releídas de modo más fácil, más terminado, más rápido y más barato en un compendio cualquiera sobre lógica.

Este tipo de lógica de escuela puede apelar a una larga tradición en la impartición de las asignaturas, que alcanza hasta mucho antes de la Edad Me-
13 dia, hasta la época en que la lógica se fija como disciplina, tal como se expuso antes.

Pero ni siquiera la tradición más antigua es capaz de arrogarse derecho alguno si ya desde sus inicios es el producto de una decadencia, si ya comienza como decadencia.

De hecho, la lógica tradicional de escuela procede de un estadio de la filosofía en el que ésta había perdido ya su carácter productivo; que entre tanto la lógica también fuera conservada por los filósofos productivos posteriores en lo fundamental no cambia nada las cosas. La lógica tradicional de escuela es el contenido enajenado, desarraigado y por tanto anquilosado de un preguntar filosófico original que en Platón y Aristóteles era viviente, un preguntar que el anquilosamiento escolástico asfixió por completo.

La repetición del inventario racionado de esta lógica de escuela es una atrocidad para el verdadero filosofar, e indigna de la universidad como morada del preguntar y del buscar.

Por tanto, si nos hemos decidido por una lógica filosofante y rechazamos el *Collegium logicum* en la forma tradicional, eso no es ni precipitado desprecio de la tradición ni arrogante desdén de un aprendizaje fundamental ni de la asimilación todavía en la universidad de una asignatura de escuela. Al contrario: tenemos que ponernos en condiciones justamente de levantar la auténtica tradición de entre los escombros de la inauténtica, de apropiarnos realmente de lo productivo y lo viviente que yace sepultado en la lógica de escuela; pero sólo cuando nosotros mismos practicamos la lógica de modo filosofante nos ponemos en confrontación directa con la antigua lógica filosofante. Ahí resultará que, por ejemplo, la lógica de Aristóteles, o, dicho más exactamente, su trabajo referido a este círculo de investigación, es algo enteramente distinto de la lógica de escuela que gusta de apelar a él.

En sus lecciones sobre lógica dice Kant (Akad. Ausg. vol. XIX, p. 20): «La lógica actual procede de la analítica de Aristóteles. Se puede considerar a este filósofo como el padre de la lógica. Él la expuso como *Organon* y la 14
dividió en analítica y dialéctica. Su manera de enseñar es muy escolástica y busca el desarrollo de los conceptos más generales que subyacen a la lógica, de lo cual no se obtiene entre tanto ningún provecho, porque casi todo aboca a meras sutilidades, salvo que de ahí se obtienen las designaciones de diversas operaciones del entendimiento. Por lo demás, desde los tiempos de Aristóteles la lógica no ha ganado mucho en cuanto a contenido, y conforme a su naturaleza ella tampoco puede hacerlo». Compárese con esto la *Crítica de la razón pura*, Prólogo B VIII: «Que la lógica ha seguido por este camino seguro ya desde los tiempos más antiguos puede apreciarse a partir del hecho de que desde Aristóteles no ha podido dar ningún paso atrás. Extraño es todavía en ella que tampoco hasta hoy haya podido dar ningún paso adelante, es decir, que en opinión de todos parece ser cerrada y completa». Kant no sabía nada de Hegel ni de su futura lógica, con la que llegó a ser y seguirá siendo el hijo único del padre de la lógica y de igual alcurnia que éste. Eso significa que, entendido filosóficamente, la lógica filosófica fundamentada por Aristóteles y terminada en Hegel no se beneficia de ninguna sucesión filial ni de ninguna descendencia: para avanzar filosóficamente requiere una nueva estirpe. Cuándo irrumpe ésta es algo incierto: nosotros contemporáneos no estamos seguros de ello; sino que la positividad de los pocos que hoy comprenden de qué se trata reside en el trabajo de transición. Es decir, revitalizar la productividad del pasado hacia un futuro que intuimos pero que no podemos afrontar. Tanto más apremiante es que nos

impongamos con preguntas y nos liberemos de anquilosamientos y ataduras.

¿Pero realmente es sólo el culto a la tradición y el apego a la usanza lo que propicia cuidar la lógica tradicional de escuela? ¿No se encierra en ella pese a todo un provecho esencial? El motivo principal que se hace valer para conservarla y cuidarla no queremos rehuirlo. Se supone y se dice y se cree
15 con un acuerdo evidente que con el estudio de la lógica de escuela se puede aprender el pensamiento, o que con él se puede alcanzar una formación y una precisión superiores en el pensamiento. Y algo así es lo que habría que pretender justamente al comienzo del estudio científico.

Aquí se encierra un malentendido fundamental. El pensamiento, y sobre todo el pensamiento científico, sólo se puede aprender en el trato con las cosas. Pretender que la falta de una elaboración completa metódicamente comprensible de una ciencia y de su transmisión adoctrinante pueda sustituirse por un *Collegium logicum* sería el mayor de los malentendidos.

La objetividad del preguntar científico y la precisión de la determinación conceptual nacen de una familiarización creciente con el ámbito específico de la ciencia correspondiente. Y, a su vez, semejante familiaridad sólo es positivamente posible ahí donde el individuo singular, en el núcleo de su existencia, por elección interior y lucha drástica o por una incomprensible vocación interna ha ganado una relación fundamental con estas cosas.

Esto no vale sólo para el pensamiento teóricamente científico, sino igualmente en el campo de las empresas prácticas, del dominio político. Aquí, la lógica de escuela no sólo no es capaz de conseguir nada, sino que incluso, cuando se ha convertido en una mera instrucción repetitiva y en una doctrina obcecada, como mucho induce a una argumentación vacía y ajena al asunto, a la charlatanería.

Al contrario: comprender lo que expone la lógica de escuela presupone un pensamiento filosófico ampliamente formado, y precisamente cuando esta lógica se sirve de un modo aparentemente primitivo y accesible, en lugar de remontarse a los orígenes vivientes de estas fórmulas y teoremas anquilosados.

Aprender el pensamiento mediante la lógica tradicional de escuela es una expectativa fallida. Cierto que frente a ello existe la posibilidad de hacer
16 transparente el trabajo científico, el estudio académico, es decir, toda la forma de existencia que encierra en sí. Pero sólo por vía de una lógica filosofante, es decir, a su vez sólo en una viva relación de eficiencia con la ejercitación concreta de una ciencia determinada.

Transparencia de la conducta y la vida científicas significa la relación comprensiva con el conjunto de una ciencia, con sus partes fundamentales y

las conexiones entre ellas. Ahora éstas sólo pueden darse a conocer por vía de una enumeración:

1) El campo específico de una ciencia.
2) El mundo, en general el ente a partir del cual se ha diferenciado el campo específico.
3) La naturaleza fundamental de esta diferenciación.
4) La referencia al mundo en el que está enraizado el campo específico de la ciencia.
5) La mirada conductora en la que el campo específico se hace objeto de pregunta.
6) La naturaleza de la visión apodíctico-asertórica que hay que alcanzar.
7) Los modos correspondientes de la elaboración conceptual (los conceptos exactos de la física tienen otra estructura que los conceptos morfológicos de la botánica o que los conceptos históricos de la filología).
8) El modo de transmitir demostrando.
9) El significado de la validez del carácter vinculante de los «principios» que se obtienen en las ciencias particulares.

Todas estas partes se modifican según las diversas ciencias y grupos de ciencias.

La transparencia de la investigación no se ha alcanzado todavía mientras simplemente se tiene noticia de que estas partes fundamentales aparecen en una ciencia, sino sólo cuando en el trabajo científico estas partes, por así decirlo, le asaltan a uno en ocasiones concretas, de modo que, ahora, los pasos del trabajo investigador y asimilador reciben luz y guía, o bien se vuelven cuestionables e inciertos.

Una ciencia no se desarrolla gracias a que un experto cualquiera descubra algo nuevo en un caso concreto, sino que el tirón con el que una ciencia progresa reside cada vez en la revisión de los conceptos fundamentales, es 17
decir, en el desplazamiento, que desde ahí hay que emprender, de los principios y los inventarios de conceptos dados hasta ahora a fundamentos nuevos. La revolución en la física actual a cargo de Einstein se ha realizado por esta vía. No se trata de que él comenzara a filosofar sobre conceptos fundamentales de la física, sino de que, al hilo de determinados problemas concretos, investigó los conceptos fundamentales que se encerraban en ellos y su captación y vio que, si el fin de la física ha de poder ser fijado en general, era necesaria una revisión de los conceptos. Una revolución análoga, que hoy no es ni con mucho tan transparente, la representa en las ciencias histó-

ricas el logro de Dilthey, el desplazamiento de la investigación histórica a eso que hoy se llama historia del espíritu. Que en este campo el desplazamiento es más difícil y las tentaciones y el diletantismo más fácil se evidencia en que hasta hoy no se ha comprendido este logro, al menos no en el trabajo concreto.

Ahí, las partes enumeradas de cuya comprensión nace la transparencia de la vida científica no se juntan sin más, sino que se comprenden a partir de la comprensión preliminar primaria del conjunto de la ciencia correspondiente. La estructura fundamental de este conjunto es la posible «verdad» en que se mueve un investigar; en otras palabras, las propias partes constitutivas son sólo momentos estructurales necesarios de la verdad teórica, y por tanto son comprensibles y hay que asimilarlas a partir de la comprensión preliminar de la verdad teórica, y en último término de la verdad en general. Eso significa que la transparencia de la investigación científica sólo es posible por vía de la lógica filosofante[6]. Lo que la lógica de escuela debe ofrecer en atención a la exigencia —de aprender a pensar—, ella no lo aporta. Por otra parte, sólo una lógica filosofante es capaz de satisfacer lo que en el fondo se quiere significar con la exigencia de una transparencia de la investigación científi-
18 ca. Ciertamente, lo último que hemos dicho se ha expresado a partir de la idea. Si la «lógica» consiguiente logra tal cosa de modo concreto, querer dar una promesa de ello sería no sólo petulancia, sino malcomprensión de la filosofía. Acerca de ésta sólo pueden quedar dichas unas pocas cosas. En lugar de un amplio explanamiento sobre la esencia de la filosofía, remítase sólo a algo que corresponde al filosofar: que el filósofo se atreve a la posibilidad del error. Este atreverse al error no significa sólo atreverse a cargar con él, sino mucho más que eso, atreverse a admitirlo, es decir, este atreverse es el atreverse a la interna liberación del propio sí mismo en el poder escuchar y poder aprender, atreverse a una confrontación positiva.

No sólo en el campo de la investigación científica, sino en todo tipo posible de existencia humana el individuo singular siempre es sólo aquello a lo cual se atreve, o a lo cual puede atreverse.

El rechazo de la lógica de escuela transmitida es muy compatible con una verdadera valoración de la tradición. Esta valoración de la tradición no consiste en un obstinado apegarse a lo sucedido en cuanto tal, en limitarse obcecada y testarudamente a ir transpasando lo transmitido en cuanto tal, sino que la verdadera valoración de la tradición tiene su fundamento en la historicidad de la propia existencia, es decir, en la fidelidad original de la existencia a sí misma. Fidelidad: aproximarse a aquello y conservar aquello que,

[6] No confundir con la teoría de la ciencia.

como asunto por el que se ha combatido y que se ha conseguido, mantiene en tensión la existencia.

En el ámbito de las tareas de la lógica filosofante, tal como luego habrá de verse con más evidencia que hasta ahora, el asunto central es la pregunta: ¿qué es la verdad? Esta pregunta ha de preguntarse realmente: la lógica filosofante consiste en el tránsito buscador a través de ella. Sólo de este modo ganamos la posibilidad de entender desde su raíz los intentos precedentes de este preguntar por la verdad. Pero también sólo desde ahí se puede entender el proceso en el que esta pregunta se extinguió y se marchitó en el negocio de la escuela. El rechazo de la lógica tradicional de escuela que se ha señalado no es por consiguiente otra cosa que la tendencia a la apropiación filosó- *19*
fica del auténtico contenido filosófico que se encierra en ella.

§ 4. Posibilidad y existencia de la verdad en general. Escepticismo

Si a la lógica filosofante le asignamos como su tarea fundamental el auténtico preguntar la pregunta: ¿qué es la verdad?, parece que también esta concepción del problema es sólo provisional, y que la lógica, pese a todo, todavía no ha sido llevada hasta la auténtica tendencia a la originalidad.

Pues después de todo la primera pregunta de todas tendrá que ser si tiene sentido en general preguntar por ella. Si la propia idea de verdad no es un fantasma. Si la verdad en general «es», es decir, si hay algo que «da» lo existente tal como es. Y, así se podría seguir preguntando, si en general lo existente es. Y entonces nos encontraríamos en una cadena de preguntas que ya planteó el antiguo escepticismo.

Gorgias (Sexto Empírico adv. math. VII, 65): ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

«En su escrito sobre el no ser o sobre la naturaleza, Gorgias trata tres tesis principales por este orden. La primera, que nada existe; la segunda, que si algo existe, es inconcebible para el hombre; y tercero, que si fuera concebible, pese a todo no se podría enunciar ni hacer comprensible a los demás.»

Antes de la pregunta acerca de *qué* es la verdad, la de si existe en general. Antes de esbozar *qué* es, la demostración de *que* es. En una argumentación formal cabe decir a eso que en la discusión y fijación de la pregunta acerca

de si la verdad en general existe, después de todo se encierra ya necesaria-
20 mente una comprensión de ella; en cierto sentido hay que saber ya qué es aquello cuyo ser o no ser ha de decidirse.

Así pues, aun cuando hubiera de resultar que no existe ninguna verdad y que no es concebible ni comunicable, se tiene que aclarar lo que hay que entender por verdad.

Sí: precisamente si hubiera que establecer esta tesis como proposición fundamental, su contenido, y por consiguiente también lo que se quiere decir con «verdad», tendría que tener la transparencia de un principio. Eso supone sin embargo que la explicación de lo que sea la verdad antecede a la de si la hay y a la de su posible captabilidad y comunicabilidad.

Pero acerca de la propia pregunta de si existe la verdad, se querrá decir: la respuesta afirmativa es evidente de suyo. Pues cuando explicamos lo que es la verdad ya estamos presuponiendo que es posible hacer enunciados verdaderos sobre la esencia de la verdad. En la tendencia a explicar se encierra la perspectiva y la opinión previa de poner algo en limpio.

Es decir, la pregunta de si la verdad existe en general ahí también está ya decidida en lo fundamental. Y, se dice, incluso cuando se niega que la verdad existe, en ese momento también está decidida ya en un sentido positivo, pues esta negación se reivindica a sí misma como enunciado verdadero acerca del no ser de la verdad. La negación de la consistencia de la verdad afirma su propio ser verdad, y con ello la consistencia. La posición de tal negación, que se suele denominar escepticismo, se contradice a sí misma y es por consiguiente imposible.

Así resulta que:

a) la pregunta aparentemente primaria de si la verdad existe en general no es en absoluto la primera;
b) es más, ella no es en absoluto objeto de una explicación con sentido, porque una explicación tal presupone ya siempre la posibilidad de la verdad. Como mucho, la necesidad de este presupuesto puede evidenciarse de modo expreso, y esta tarea es en cierta manera el prolegómeno de toda lógica.

21 El preguntar cognoscente no puede en absoluto remontarse con su pregunta hasta antes de este presupuesto fundamental de que existe en general la verdad. La reflexión se encuentra aquí en un límite.

En este límite de la consideración y de la discusión, el afianzamiento de la consistencia de la verdad se resuelve en cierta manera por sí mismo. La amenaza para esta consistencia a cargo del escepticismo se hace inocua tan

sólo en cuanto se da a pensar que el escéptico se contradice a sí mismo y que de este modo se anula, es decir, que se hace desaparecer a sí mismo como contracorriente.

Pero junto con el escepticismo también queda refutado todo relativismo, es decir, la afirmación de que no hay ninguna verdad universalmente válida. Pues también esta afirmación de que sólo hay verdad relativa se contradice a sí misma si se toma en serio a sí misma. Pues ella dice que es universal que sólo hay verdad relativa. Es decir, hay al menos *una* verdad absoluta. Con ello la propia tesis titubea, y la posición es imposible. Así que el asunto queda así: la pregunta acerca de qué es la verdad es la pregunta fundamental, primero porque también la pregunta de si la verdad existe presupone ya el concepto de verdad, y segundo porque al mismo tiempo esta pregunta se ha resuelto ya de entrada.

Pero el motivo mencionado al final en última instancia no es concluyente, en tanto que, precisamente dentro del cuestionamiento de la lógica filosofante, hay que dudar de si el problema del escepticismo, en esta versión trivializada que se ha señalado, se puede resolver de una vez por todas, de si tiene sentido en general refutar el escepticismo, de si el esceptisimo puede reducirse a una fórmula tan simple.

Quizá este escepticismo es sólo la construcción del enemigo que quiere refutarlo para afianzarse a sí mismo por vía de refutación.

Si se mira más de cerca, se aprecia que este escepticismo, al igual que su refutación, presupone un concepto de verdad muy determinado, que este concepto no es en absoluto el original, que, por tanto, esta refutación no es una reflexión radical y sí sólo la apariencia de un presupuesto evidente, sólo 22
la imagen engañosa de un límite.

La pregunta: ¿qué es la verdad? es no obstante la pregunta fundamental, no en el sentido de que considere que el problema del escepticismo ya se ha eliminado a sí mismo previamente, sino en el sentido de que éste le pertenece esencialmente como el contexto de la pregunta por la condición de posibilidad de la verdad en general. Pero entonces habrá que explicar varias cosas:

1) La demostración de que esta reflexión aparentemente fundamental —como refutación del escepticismo— no se mueve ni puede moverse en absoluto dentro de los auténticos y verdaderos presupuestos, porque la verdad en la que se argumenta sobre el ser y el no ser se presupone como verdad de la proposición, y concretamente por ambas partes, por el escepticismo y por el refutante. Este último revela esto precisamente de manera especialmente clara. Refuta

y apela en último término también a la no contradicción como criterio: donde hay contradicción, y encima tal autocontradicción como en la afirmación del escepticismo, ahí no puede haber verdad. Pero contradicción y no contradicción como criterios sólo tienen sentido ahí donde este criterio se orienta a la réplica y la contrarréplica, es decir, al λόγος en el sentido del enunciado, en el sentido de la proposición. La argumentación en el escepticismo y en su contradicción se mueve en torno a la validez y no validez de proposiciones, es decir, discute la posibilidad de la existencia de la verdad en el sentido de verdad como validez de proposiciones. En último término, la refutación se centra en que se dice: en todo enunciado verdadero se coafirma la existencia de la verdad. La refutación se contenta con eso. Ni siquiera llega al punto de mostrar al menos por qué tiene que ser que en todo enunciado verdadero se coafirme la existencia de la verdad, en qué se fundamenta eso. Lo supone como evidente, y en tanto que no da una respuesta a ello, es más, que ni siquiera plantea la pregunta, esta reflexión aparentemente fundamental que pretende conducir a presupuestos últimos no es una tal.

23 2) En esta reflexión aparentemente fundamental se encierra una apelación al principio de contradicción como criterio, y por tanto una apelación a la fundamentación y a la fundamentabilidad. ¿Qué significa fundamentación? ¿Dónde tiene su origen la exigencia de fundamentación? ¿En qué consiste la posibilidad de fundamentación en general? ¿El origen del porqué? ¡Y del porque! ¿Y en qué se fundamenta la necesidad de la infundamentabilidad?

3) El principio de contradicción y el principio de identidad se presuponen como algo evidente de suyo, sin preguntarse si en estos principios se encierra algo último; no en el sentido de que estos principios fueran reducibles a principios más simples, pero se tiene que preguntar si el «principio», la «proposición» de contra*dicción*, es sólo una «expresión» determinada para una relación fundamental original que primariamente no se encuentra en la dimensión de la sentencia y de la proposición; que, por tanto, la apelación a este principio, aun al margen de que conduzca a la dimensión del enunciado teórico, en tanto que tal no topa a su vez con los auténticos presupuestos de la verdad en general[7].

[7] El principio de contradicción de Aristóteles es también una relación del ser y una ley del ser; inaclarado hasta hoy.

4) En la argumentación del escepticismo y de su refutación se trata de si la verdad existe o no, de si la hay o no. Pero en esto queda sin preguntar lo que aquí pueda significar la existencia de la verdad, qué significa pues este «la hay». Hay automóviles, negros, funciones de Abel, fugas de Bach: las verdades, ¿las «*hay*» también así o de otro modo? ¿Cómo, si no?
5) La caracterización del escepticismo y de su refutación pretende moverse en los presupuestos últimos de toda filosofía, sin pese a todo preguntar por el sentido y la necesidad y la posibilidad del presupuesto en general. ¿Dónde hay en general y dónde tiene que haber tal cosa como un pre-supuesto? ¿En qué se fundamenta la necesidad de hacer pre-supuestos? Meras evidencias y de igual modo muchos enigmas. Pero filosofar significa precisamente ser estimulado de continuo y desde el fondo por y ser inmediatamente sensible para el ca- 24
rácter totalmente enigmático de aquello que para el entendimiento normal es incuestionado y evidente de suyo. Para ello es necesario ciertamente indagar esta evidencia inmediata y tener la dirección correcta para esta indagación y la luz decisiva con la que uno ha de orientarse.

Con estas preguntas enumeradas se tiene que aclarar que la reflexión aparentemente fundamental es sólo la apariencia de tal. Más tarde, al retomar con la investigación estas preguntas en su lugar específico, habrá que mostrar de qué modo están adheridas en lo más íntimo a la pregunta: ¿qué es la verdad? A partir de ahí se vuelve claro que la pregunta por la esencia de la verdad conduce a dimensiones que de entrada permanecen cerradas si la concepción fundamental de la verdad se rige según la verdad como validez de la proposición.

La susodicha discusión del escepticismo y el relativismo es en tan poca medida una consideración preliminar fundamental de la lógica filosofante que, más bien, es sólo el indicativo de que la pregunta fundamental de la lógica no ha alcanzado aún la dimensión del preguntar filosófico.

Pero precisamente esta discusión se considera hoy la preparación para la fundamentación de la lógica: son los prolegómenos de la lógica pura (filosófica), y concretamente no en los círculos de la lógica de escuela, sino precisamente en el único lugar donde en el presente se puede hallar todavía en la lógica un preguntar viviente: en las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl, que, publicadas en 1900-1901, han vuelto a despertar por vez primera a la lógica del presente y le han señalado unas posibilidades productivas que, ciertamente, están aprovechadas en una medida que resulta lo suficientemente

escasa. El primer volumen de estas *Investigaciones lógicas* lleva el subtítulo de «Prolegómenos de la lógica pura», es decir, contiene aquello que hay que poner en claro antes de toda lógica.

En principio es una refutación del psicologismo como escepticismo y como relativismo en el contexto de la exposición positiva de la idea de la ló-
25 gica pura. Si las preguntas referentes al escepticismo, y en particular a su refutación, se siguen manteniendo con motivo, eso significa que tampoco la lógica filosófica de hoy ha sido llevada a los auténticos fundamentos, es más, que ni siquiera en su preguntar se mueve hacia éstos, sino que construye sobre algo presuntamente evidente de suyo: la verdad en el sentido de la verdad de la proposición, la verdad en el sentido del valor de enunciados.

De este modo, a partir de lo que se ha dicho sobre la transparencia y sobre el escepticismo, resulta claro que la pregunta acerca de qué es la verdad nos empujará a reflexiones fundamentales.

Pero porque la asignatura tiene que tener al mismo tiempo un carácter introductorio, no comienza directamente con el tratamiento de la pregunta: ¿qué es la verdad?, sino que en una primera parte principal de la asignatura nos ponemos de acuerdo en primer lugar sobre el comienzo histórico decisivo del problema de la verdad dentro de la filosofía occidental, en la que nosotros mismos estamos. Y en concreto, en ello nos atenemos a los auténticos documentos del comienzo de la lógica filosófica, y en cierta manera dejamos que su fundador, el propio Aristóteles, nos imparta un *Collegium logicum*, libre de los retoques y los anquilosamientos de una mala tradición.

Con ello han de quedar forjados los asideros que permiten preparar el tratamiento de la pregunta radicalizante: ¿qué es la verdad?, como la segunda parte principal de la asignatura.

Por delante de ambas partes enviamos una consideración preliminar en la que nos orientamos acerca del cuestionamiento que las *Investigaciones lógicas* de Husserl y la fenomenología han introducido en la lógica presente. A partir de aquí, reconducimos luego la pregunta a los comienzos decisivos.

§ 5. Esbozo de la asignatura[8]*. Bibliografía*

26 Con esto queda trazado el plan de la asignatura.

A. Consideración preliminar. La situación actual de la lógica filosófica. Psicologismo y pregunta por la verdad.

[8] El plan de la asignatura fue modificado en el curso de la elaboración (cfr. el epílogo del editor y el índice).

B. Primera parte principal. El problema de la verdad en el comienzo decisivo de la lógica filosófica y las raíces de la lógica tradicional (orientado con arreglo a Aristóteles).

1. La teoría del enunciado, de la proposición, del juicio (Aristóteles: *de interpretatione*).

   a) La estructura fundamental del λόγος y el fenómeno del significado.
   b) El fenómeno de la «cópula».
   c) La negación.
   d) Los principios de identidad y de contradicción.

2. La doctrina de la definición, ὁρισμός (λόγος), y de la esencia, τί (Aristóteles: *analytica posteriora*, B), ser-qué, existencia, «fundamentación» (por qué), ser, «el apriori», el problema del «presupuesto».

C. Segunda parte principal. La pregunta radicalizada: ¿qué es la verdad?

1. Los fundamentos de la verdad en general.
2. La forma auténtica y original de la verdad.
3. Las posibilidades de la verdad que se fundamentan aquí: esencia inauténtica y no original de la verdad.
4. Verdad filosófica y verdad científica.

Para el tratamiento de la primera parte principal se pone como base a 27
Aristóteles. La interpretación se atendrá al texto, pero aquí no hay que seguirla por entero y en detalle; ahora se trata sólo de la propia comprensión específica. Por eso voy a dar en seguida la traducción de los fragmentos que hay que tratar.

Remontándose hasta la mitad del siglo XIX, lo más importante en bibliografía sobre lógica es J. St. Mill, *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*, subtítulo: *Una exposición de los fundamentos, de la doctrina de la demostración y de los métodos de la investigación científica*, 1843. Esta lógica de Mill tuvo una influencia muy fuerte durante el siglo XIX en Alemania, pero sobre todo en la medida en que provocó la oposición; influyó sobre todo en Dilthey, quien se opuso enérgicamente a lo que el libro sexto de esta lógica establece acerca de las ciencias del espíritu, contraponiéndole su propia posición de la teoría de las ciencias del espíritu. En concreto, conforme a su tenden-

cia completamente filosófica, Mill se plantea la tarea de interpretar en cierto sentido las ciencias del espíritu como un tipo de las ciencias naturales. Además, esta lógica influyó a Brentano, el maestro de Husserl. También el propio Husserl aprendió mucho de Mill: positiva y negativamente. Otra obra importante de lógica: Sigwart, *Lógica*, dos volúmenes, 1873 ss., publicada en cinco ediciones, editada por Heinr. Meier. El primer volumen trata de modo tradicional la doctrina del juicio, del concepto y de la conclusión; el segundo volumen, de la doctrina del método. Sigwart se plantea la tarea de poner la lógica en una relación más estrecha con la tarea de las ciencias. Sobre todo en el segundo volumen siguió las tendencias específicamente propias de la teoría de la ciencia. Esta lógica ha influido sobre todo en una de las escuelas filosóficas de hoy, la escuela de la llamada filosofía del valor: Windelband y Rickert. Igual de importante, y quizá aún más esencial y relevante, es la *Lógica* de Lotze, publicada en 1874 como la primera parte de su sistema de la filosofía. Tres libros: «Del pensamiento», «De la investigación» y «Del conocimiento». El libro más importante desde un punto de vista filosófico es el tercero; a su vez este libro ha influido mucho a la lógica mo-
28 derna, a la que gusta designar como lógica de la validez, lógica del valor o lógica de valores, es decir, a Windelband y Rickert, pero al mismo tiempo también, y en partes esenciales, a Husserl, sobre todo la peculiar interpretación de la idea platónica en el tercer libro de la lógica, donde trata de mostrar que la idea platónica no es una cosa sensible, sino, tal como dice la expresión, que «vale». Ya como joven profesor había escrito una lógica en 1843, más temperamental y en mi opinión más penetrante desde un punto de vista filosófico. La gran lógica la ha vuelto a publicar Misch en la Philosophische Bibliothek Meiner. Misch ha escrito una valiosa introducción a esta lógica, que orienta muy bien tanto sobre Lotze como sobre todo el desarrollo de la lógica dentro de ciertos límites. Por último, una obra que casi siempre se olvida pero que tiene sin embargo un alto nivel filosófico, la *Lógica* gnoseológica de Schuppe, de 1878. De entre la bibliografía más reciente cito aún la *Lógica* de Pfänder. Esta lógica está influida esencialmente por Husserl. Está elaborada fenomenológicamente, pero ateniéndose por entero y muy estrictamente a los marcos de la lógica tradicional: me gusta decir que es una lógica tradicional depurada fenomenológicamente. Muy transparente, escrita con claridad y excelente como orientación para el principiante. En 1920 se publicó por separado y en el cuarto volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

Esencialmente influido por las *Investigaciones lógicas* está en primer lugar Rickert, quien proclamó la influencia a regañadientes por vez primera en el artículo «Dos vías de la teoría del conocimiento», *Kantstudien* 1909, que se

volvió esencial para su desarrollo posterior. Lo que Rickert ofrece aquí de novedoso respecto a su posición anterior se lo debe esencialmente a las investigaciones de Husserl. Dentro de la misma escuela, Husserl influyó muy marcadamente a Lask, discípulo de Rickert y caído en Galicia en 1915. En 1911 publicó un libro sobre *Lógica de la filosofía*, donde se recogen resultados esenciales de Husserl sobre el problema de la captación de categorías y
de la intuición categorial: en 1912 publicó *Doctrina del juicio*. Además, 29
esencialmente influido por la fenomenología está Driesch en su llamada *Doctrina del orden*. Aquí no quiero detenerme más en la repercusión de las *Investigaciones lógicas*, sino señalar sólo muy brevemente la génesis de esta obra.

A. CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

La situación actual de la lógica filosófica. Psicologismo y pregunta por la verdad

Las *Investigaciones lógicas* nacieron a partir de esfuerzos por la explicación fi- 31
losófica de la matemática pura. Husserl, que originalmente era matemático, se vio conducido a reflexiones fundamentales sobre los conceptos fundamentales y las leyes fundamentales de la matemática, y pronto vio que, como él dijo, la lógica de nuestro tiempo no estaba a la altura de la ciencia actual, es decir, que los medios fundamentales de la reflexión lógica quedaban por detrás de los conceptos fundamentales de las ciencias, y aquí en particular de la matemática. Le surgió la pregunta por la concebibilidad específica, por el modo específico de demostrar, por el significado de conocimiento y verdad en el conocimiento matemático. Por último, reflexión sobre la esencia general de la matemática, que, según evidenció la elaboración de la doctrina pura de la multiplicidad a cargo de Cantor, se hacía tanto más complicada por cuanto que lo propiamente matemático no lo constituye en absoluto lo cuantitativo, sino lo formal y la legalidad de lo formal. De este modo, la reflexión se concentró en general en la pregunta por el sentido de la verdad, y en particular por el sentido de la verdad formal. En sus comienzos, en torno a los años noventa, Husserl trató de resolver estas reflexiones filosóficas con los medios de la filosofía tradicional de aquel enton-

ces, es decir, predominantemente con la llamada reflexión psicológica. Por medio del análisis psicológico del pensamiento matemático trató de indagar la estructura específica de la objetualidad matemática. Pero pronto se le evidenció la dificultad de principio que desembocó en la pregunta: ¿cómo es posible en general establecer por medio de la cavilación psicológica, es decir, por medio de explicaciones propias de las ciencias de los hechos, algo fun-
32 damental acerca de una ciencia que no es en absoluto un conocimiento de hechos? La confrontación con estas cuestiones fundamentales condujo finalmente al conocimiento de que la psicología no es adecuada en absoluto para servir como la ciencia, con cuya ayuda pueden explicarse preguntas tales como la cuestión acerca de la estructura de la matemática y de los objetos matemáticos. Tanto el haberse ocupado específicamente de las preguntas conductoras en relación con la matemática y la lógica en el sentido más amplio como al mismo tiempo la reflexión metódica sobre las posibilidades de una solución científica de estas preguntas condujeron finalmente a la formación de una manera nueva de investigar que Husserl designó entonces *fenomenología*. Esta expresión, «fenomenología», no la inventó Husserl, sino que había surgido anteriormente, en la época de la ilustración; Kant también la utiliza de cuando en cuando, y el término se ha hecho conocido gracias a la obra de Hegel *Fenomenología del espíritu*. Se suele decir que la fenomenología actual no tiene nada que ver con la de Hegel. Pero las cosas no son tan sencillas. La fenomenología actual, dicho con ciertas cautelas, tiene mucho que ver con Hegel, no con la fenomenología, sino con lo que Hegel designó como lógica. Con ciertas reservas, ésta puede identificarse con la investigación fenomenológica actual.

Aquí no quiero hablar sobre la propia fenomenología, tan sólo aclarar brevemente lo que se quiere designar con ella. No se quiere designar, tal como la conciben muchos partidarios de la fenomenología, una tendencia particular de la filosofía; lo esencial tampoco es que exista algo que se llame una escuela; sino que lo decisivo es el principio del trabajo que se designa como fenomenológico. Visto en su conjunto, este principio no es ninguna novedad, sino que es una de tantas cosas evidentes en la filosofía, a saber, el principio de que los objetos de la filosofía se cuestionan y trabajan tal como ellos mismos se muestran. Es decir, la tendencia a dirigirse a las cosas mismas, a desencombrarlas de opiniones previas, de recubrimientos tradiciona-
33 les y de preguntas apresuradas y cargadas de prejuicios. Ésta es la auténtica tendencia de la fenomenología: a las cosas mismas. Y fenómeno no designa otra cosa que un objeto específico de investigación filosófica en la medida en que ha sido aprehendido en la tendencia a concebirlo al hilo de sí mismo. Así pues, el título «fenómeno» significa siempre en cierto modo una ta-

rea: en sentido negativo, el asegurarse frente a opiniones preconcebidas y prejuicios; en sentido positivo, una tarea en el sentido de que el análisis de los llamados fenómenos tiene que aclararse a sí mismo qué opiniones preconcebidas carga sobre los objetos de la filosofía, pues finalmente puede mostrarse que no cabe la ausencia de estas opiniones preconcebidas y que, por consiguiente, la crítica de las opiniones preconcebidas esenciales representa una parte esencial de la investigación filosófica. Sobre ello no queremos dar ahora largas explicaciones a título metodológico, sino que durante todo el transcurso de esta asignatura procederemos de modo fenomenológico. Es decir, cuando utilizo el término «fenómeno», se lo entiende en el sentido que se ha dicho, y entonces estamos hablando del fenómeno de la verdad, del fenómeno de la proposición, del fenómeno del discurso, del fenómeno del tiempo, y similares.

A través de las *Investigaciones lógicas* de Husserl la lógica del presente recibe un impulso con el cual, hablando relativamente, fue lanzada de nuevo más a la dimensión del preguntar filosófico. A cambio, se dispensó del estímulo de las auténticas tendencias positivas, que en verdad tampoco eran fáciles de captar, porque todavía estaban cargadas de muchos aspectos oscuros; todavía hoy seguimos estando en el proceso de la autoaclaración, que sólo puede realizarse en asociación con el trabajo concreto, y mientras éste no esté terminado, tampoco lo estará aquélla. Ciertamente lo que hubo de resultar influyente no fue tanto el trabajo positivo de esta obra como su trabajo crítico, que queda consignado en el primer volumen, «Prolegómenos de la lógica pura»; para la comprensión de los problemas que se tenía en aquella época, este trabajo crítico resultaba más fácilmente accesible, en tanto que, como crítica, se refería a los cuestionamientos dominantes de la lógica; en el libro de Husserl se designan críticamente como psicologismo. 34

§ 6. *Designación y concepto del psicologismo*

Un -ismo significa siempre la acentuación de una prioridad justificada o injustificada: cuidado, protección frente a algo. En el psicologismo se expresa por tanto una prioridad de la psicología, y en concreto con respecto a la lógica y su tarea.

¿Cómo puede llegarse en general a una posición de prioridad de la psicología dentro de la lógica? ¿Cómo entran ambas disciplinas en una relación mutua? La lógica trata del logos, del enunciado; la psicología, del alma.

Si recordamos la triple división de las disciplinas filosóficas de la que partimos en la primera clase: lógica, física, ética, aquí no es posible encontrar la

psicología. Podría pensarse que los antiguos no tenían psicología; cierto que no la tenían en el sentido de una disciplina autónoma, pero la psicología pertenece a la física como doctrina del mundo, de la naturaleza en el sentido más amplio, concretamente la psicología en el sentido de la antigüedad: la ciencia de la naturaleza viva. Psicología en el sentido del griego antiguo significa aproximadamente lo que hoy designamos como biología, biología tomada en sentido literal: la ciencia de la vida. Más estrictamente tendríamos que decir zoología, en tanto que la vida, tal como la considera la antigua psicología, tiene el significado de ζωή. ζωή en sentido aristotélico es el ser vegetal y animal; ζωή, vida en el sentido actual de lo biológico. Mientras que βίος, si lo interpretamos de modo totalmente extremo, significa para los griegos lo mismo que existencia humana o ser personal, tal como se aprecia por ejemplo en el término «biografía». En griego, por ejemplo en la ética aristotélica, βίος designa una posibilidad de la existencia; βίος
35 θεωρητικός: existencia del hombre científico. De esta manera, precisamente estos dos términos están invertidos. Biología significaría la ciencia de la existencia del hombre o de sus fundamentos, es decir, la pregunta por los fundamentos de la ética. En tanto que ciencia del βίος, la psicología pertenece a la ética; en tanto que ciencia del ζωή, a la física. De hecho, en la filosofía antigua se elaboró dentro de esta duplicación, sin una separación clara. Esta confusión sigue existiendo hasta hoy. Hablando sinceramente, hoy nadie puede decir qué es la psicología: el concepto y la tarea de esta disciplina son completamente equívocos. Esta confusión se remonta hasta los planteamientos y cuestionamientos de la filosofía antigua. Esta equivocidad en el concepto de la psicología, por un lado ciencia natural de la vida, y por otro lado, a la vez, ciencia de la existencia del hombre, de lo psíquico en sentido restringido, esta equivocidad se ha incrementado merced a que la ciencia natural de la vida siguió configurándose y a que también se profundizó en el estudio de la vida en el sentido de la existencia. Y de esta manera se intenta o bien juntar ambas ciencias o bien dar prioridad a una sobre la otra. Cuando hoy se habla por ejemplo de una doble psicología, de una psicología que estudia las relaciones de causalidad de lo psíquico, se está pensando en una ciencia natural, y también se la designa como ciencia que explica lo psíquico a partir de leyes causales: psicología explicativa; al mismo tiempo se sabe que la vida anímica, eso que se llaman vivencias, no se puede poner como las cosas naturales bajo la ley natural, sino que las relaciones entre las vivencias pueden comprenderse como relaciones de motivos, que lo psíquico es por tanto una relación comprensible. Es decir, relaciones de causalidad: psicología explicativa; relaciones de motivación: psicología comprensiva. Y si se pregunta en qué consiste el conjunto de esta psicología, lo

que las unifica a ambas, no en el sentido de una adición, sino de la totalidad que yace a su base... no se da ninguna respuesta, es más, la pregunta ni siquiera se ha planteado propiamente. Pero el problema de la psicología es aún más complicado por cuanto que en el curso de la evolución moderna el 36
estudio de lo anímico se concentró en los procesos psíquicos conscientes, es decir, en la conciencia, en las vivencias en sentido restringido, de modo que, a partir de Descartes, la psicología pasó a ser esencialmente ciencia de la conciencia; y por cuanto que esta ciencia de la conciencia en el desarrollo de la filosofía moderna sucumbió a su vez a la metódica de las ciencias naturales, de modo que también la relación entre objetos que designamos como comprensible se interpretó en el sentido de una relación natural, con lo que hay que hablar en otro sentido de una segunda irrupción de los métodos de las ciencias naturales en la investigación de lo psíquico. Ahora bien, la tarea de la psicología, en la medida en que aquí todavía se puede delimitar en general una disciplina unitaria y clara en sí misma, se ha configurado hoy de modo totalmente caótico, en tanto que la etnología, la investigación de las posibilidades históricas de vida de los primitivos, en tanto que la antropología, y encima eso que se llama parapsicología, la ciencia de los fenómenos ocultos, la psicopatología, la ciencia de la vida anímica patológica, se han metido dentro de la psicología, de manera que ya no se puede decir qué es la psicología: es todo y no es nada. Aunque, por supuesto, con esta caracterización no se ha dicho nada sobre el trabajo particular concreto de los investigadores en determinados ámbitos, que dentro de ciertos límites produce siempre resultados específicos. Aquí hablamos sólo de la idea filosófica de psicología y de sus fundamentos.

Hoy, este desarrollo peculiarmente caótico de la psicología es sólo una señal del proceso de autodisolución interior de la existencia actual. Lo substancial en cierto modo de la existencia actual es únicamente el asunto del deshilachamiento de la propia alma, y este deshilachamiento perecerá al final en el asco de sí mismo. Así pues, cuando en lo sucesivo hablemos de psicología, tenemos que tener claro que en el fondo no sabemos lo que es. No obstante, para los propósitos y en el contexto de lo que aquí hay que tratar, basta con el concepto tal como lo estableció Husserl, de manera igualmente tradicional.

Hemos preguntado cómo llegan a relacionarse en general la lógica y la 37
psicología de modo que la psicología pueda desempeñar una función particular dentro de la lógica.

La relación entre ambas se evidencia en seguida si nos atenemos a la concepción tradicional del concepto de lógica. Conforme a ella, la lógica es la doctrina del pensamiento, y concretamente del pensamiento *correcto*, o di-

cho más estrictamente, la doctrina que enseña el pensamiento correcto, es decir, «doctrina de la razón», técnica, o, mejor dicho, tecnología del pensamiento correcto. Pero este pensamiento es correcto si sigue las reglas a las que está sometido. Es decir, en calidad de tal tecnología es la ciencia del pensamiento y de sus reglas, de cómo hay que pensar (también Kant da esta definición), de las normas del pensamiento correcto: disciplina normativa.

La rectitud del pensamiento consiste en su correspondencia con las reglas; las reglas son las formulaciones —«fórmulas»— de las leyes que pertenecen al pensamiento, son leyes captadas en proposiciones. Es decir, la lógica trata del pensamiento en atención a las leyes que lo determinan.

De este modo, la legalidad del pensamiento pasa a ser necesariamente el tema fundamental de la lógica, y, dicho de modo más completo, el propio pensamiento mismo en aquello que es y en aquello que, medido con arreglo a su legalidad, debe ser.

El tema es la legalidad. ¿De dónde hay que obtener las leyes? Si la determinación de las leyes ha de ser adecuada, entonces las leyes hay que sacarlas del propio pensamiento. Y concretamente no de un pensamiento construido cualquiera, sino que hay que tomarlas de la realización y del curso fáctico del pensamiento, es decir, las leyes hay que buscarlas en la vitalidad de los propios procesos del pensamiento. El pensamiento vivo no es otra cosa que el acontecer anímico del curso del pensamiento; lo que tiene que dar las leyes es este acontecer anímico, la realidad psíquica. Pero la realidad psíquica es el tema de la psicología. Por tanto, la tarea fundamental de la lógica, la
38 obtención de las leyes del pensamiento y la caracterización del propio pensamiento, que es pese a todo un proceso psíquico, corresponde al ámbito de tareas de la psicología. La psicología es la disciplina fundamental de la lógica.

Así dice J. Stuart Mill: «La lógica no es una ciencia separada de la psicología y coordinada con ella. En la medida en que es ciencia en general, es una parte o rama de la psicología que se diferencia de ella por un lado como la parte del todo y por otro como el arte de la ciencia. Sus fundamentos teóricos se los debe por entero a la psicología, e incluye tanto de esta ciencia cuanto es necesario para fundamentar las reglas de este arte» (J. St. Mill, *Un examen de la filosofía de S. W. Hamilton*. Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas*, primer volumen, «Prolegómenos de la lógica pura», capítulo 5, pp. 78 ss.).

Y Th. Lipps: «Justamente el que la lógica sea una disciplina particular de la psicología las diferencia a ambas una de otra con bastante claridad» (Lipps, *Fundamentos de la lógica*, 1983 § 3. Cfr. Husserl, ibíd. p. 52: «La lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento sólo

acontece en la psique y que el pensamiento que se consuma en él es un acontecimiento psíquico»).

Si al mismo tiempo se piensa que en el siglo XIX los métodos científicos exactos de las ciencias naturales modernas se transfirieron a la psicología, y que ésta, según el parecer de la época, se elevó así por vez primera al rango de una ciencia exacta, entonces esto implica que con esta psicología se había encontrado por vez primera *la* ciencia exacta y estricta que, en la investigación exacta del pensamiento y de sus leyes, tuvo que proporcionar también el fundamento exacto y estricto de la lógica.

Según esta reflexión, la inclusión de la lógica dentro de la psicología es una evidencia patente, y la argumentación que habla a favor de esta relación es tan completa que apenas puede plantearse ninguna objeción. Y así, esta concepción del sentido de la lógica y de la tarea de la psicología ha conocido 39
una aprobación casi general.

Como doctrina del arte del pensamiento correcto, lo que la lógica pretenderá en primer término será asegurar la corrección, será la conformidad a las reglas y las leyes. Por eso, el tema fundamental es la regularidad del curso del pensamiento, la legalidad del pensamiento, que desde siempre se ha formulado en leyes fundamentales del pensamiento. Si estas leyes han de regular todo pensamiento científico, ellas mismas no deben descansar sobre un fundamento inseguro, sino que tienen que estar fundamentadas y demostradas con el grado máximamente alcanzable de seguridad científica, no ser construidas, sino haber sido obtenidas de los hechos del propio pensamiento y comprobadas en su validez universal.

El psicologismo muestra su cuestionamiento característico precisamente en el modo de tratamiento y en la interpretación de los principios del pensamiento. Como ilustración escogemos la interpretación del principio de contradicción y el modo de fundamentar su carácter de ley según una versión general, sin detenernos en los contenidos estructurales específicos ni en toda la determinación de su auténtico significado: «La misma proposición no puede ser simultáneamente verdadera y falsa».

J. Stuart Mill (*Sistema de la lógica deductiva e inductiva*, libro II, cap. VII, § 5): «En él *[principium contradictionis]*, al igual que en otros axiomas, advierto más bien una de nuestras primeras y más evidentes generalizaciones a partir de la experiencia. Su fundamento original lo encuentro en el hecho de que la fe y la incredulidad son dos estados diferentes del espíritu que se excluyen mutuamente. Esto lo advertimos a partir de la más simple observación de nuestro propio espíritu. Y si nuestra observación la dirigimos hacia afuera, también aquí encontramos que luz y oscuridad, sonido y silencio, movimiento y quietud, igualdad y desigualdad, precedencia y sucesión, se-

cuencia y simultaneidad, dicho brevemente, todo fenómeno positivo y su negación (negativo), son fenómenos distintos en relación de una oposición
40 extrema, y que uno siempre está ausente ahí donde el otro está presente. El axioma en cuestión lo considero una generalización a partir de todos estos hechos». (J. St. Mill, *Obras completas*, 1884, vol. II, p. 326.)

El principio de contradicción es una generalización de hechos, y en concreto de hechos físicos y psíquicos. Incompatibilidades físicas, hechos que no pueden darse juntos, inconsistencia (cfr. el *«intra»* de Leibniz, el *«simul»*), así como también hechos del mundo psíquico, es decir, estados de fe y de incredulidad, o sea, de tomar por verdadero y tomar por falso: ambos actos son incompatibles entre sí. La afirmación y la negación de la misma proposición se deniegan mutuamente una presencia psíquica conjunta.

El axioma enuncia tan sólo el mismo hecho fundamental de una forma general, en tanto que habla de proposiciones que pueden referirse a lo físico y a lo psíquico.

Sigwart (*Lógica* I, § 45, n. 5, Nota) aprueba en lo fundamental esta derivación del principio de contradicción. Incluso designa el principio de contradicción como una ley natural que dice «que en un momento cualquiera es imposible decir con conciencia que A es b y que A es no b». Porque es una ley natural, puede captarse a su vez en atención a la regulación práctica del pensamiento como una ley normativa, es decir, que «se aplica a todo el círculo de conceptos constantes» (*Lógica*, cuarta edición 1921, p. 401).

No sólo es activa, sino que en tanto que exigencia legal está antepuesta como norma de la conducta del pensamiento.

La validez del principio se basa «en la conciencia inmediata de que, cuando negamos, siempre hacemos lo mismo y siempre haremos lo mismo, tan cierto como que somos los mismos» [1] (ibíd., p. 402).

Así pues, la legalidad del pensamiento, y por tanto su validez, se reduce a la homogeneidad de la constancia de nuestra naturaleza y de nuestra manera
41 de pensar. Sigwart (§ 1 p. 8): «Pero si por el contrario se niega la posibilidad de conocer algo tal como es en sí mismo, si lo existente es sólo uno de los pensamientos que producimos [Sigwart cree estar refiriendo aquí la posición kantiana], entonces es válido pese a todo que nosotros atribuimos la objetividad precisamente a aquellas representaciones que producimos con la conciencia de la necesidad, y que, en cuanto ponemos algo como existiendo, justamente con ello estamos afirmando que todos los demás seres pensantes que tengan nuestra misma naturaleza, aunque sólo sean supuestos de modo hipotético,

[1] Validez reducida a la constancia de nuestra conducta y de nuestro ser; siempre estamos templados de tal modo que no podemos hacer otra cosa.

tienen que producirlo con la misma necesidad» (ibíd.). Es decir, aun admitiendo que nosotros, hablando burdamente, no conocemos el mundo exterior tal como es, sino que sólo podemos regular y ordenar nuestras representaciones, justamente la necesidad con la que unimos entre sí ciertas representaciones es el criterio para la validez objetiva de aquello que pensamos con estas representaciones; y nosotros hacemos el presupuesto de que los demás seres están organizados igual que nosotros, que tienen que pensar lo que nosotros pensamos. De este modo es posible por tanto el conocimiento común del mundo objetivo, pese a que nosotros no salgamos de nuestra conciencia. En este pasaje Sigwart dice al mismo tiempo que este pensamiento necesario y universalmente válido no es otra cosa que el concepto de aquello que nosotros designamos como la esencia de la verdad. Verdad: nada más que la necesidad y la validez universal de la unión de representaciones, necesidad que, en último término, está regulada por el principio de contradicción, que en su validez está fundado en nuestra naturaleza psíquica.

Lipps dice («La tarea de la teoría del conocimiento», Philosoph. Monatshefte XVI [1880], pp. 530 ss., cit. por Husserl I, 55): «[...] las reglas conforme a las cuales se tiene que proceder para pensar correctamente no son otra cosa que reglas conforme a las cuales se tiene que proceder para pensar tal como lo exige la naturaleza propia del pensamiento, su legalidad particular, o, dicho más brevemente, son idénticas a las leyes naturales del propio pensamiento. La lógica es física del pensamiento o no es absolutamente nada».

Ahora bien, esta reducción de las leyes del pensamiento, y por tanto de la 42
validez de los principios, y por tanto de la propia verdad, a la constitución natural del curso anímico a su vez sólo puede entenderse en el sentido de que la organización anímica es la específica del hombre. La naturaleza del hombre tiene esta organización; las leyes del pensamiento tienen una necesidad antropológica material: el psicologismo es ahora en sentido estricto *antropologismo.*

B. Erdmann, en su *Lógica* (cfr. Husserl I, 137), defendió este modo degenerado del psicologismo en un sentido extremo pero consecuente. «Desde Aristóteles se ha afirmado con una mayoría predominante que la necesidad de estos principios [lógicos] es una necesidad incondicional, y que su validez es por tanto eterna [...].»[2] «La prueba decisiva de ello se busca en la imposibilidad de pensar los juicios contradictorios. Pero, pese a todo, lo único que se sigue de ella es que aquellos principios reproducen la esencia de nuestro representar y de nuestro pensar. Pues si ellos permiten conocerla, entonces sus juicios contradictorios no pueden realizarse, porque tratan de anular

[2] Erdmann, *Lógica,* § 60 Nr. 369, p. 375.

precisamente las condiciones a las que estamos sujetos en todo nuestro representar y nuestro pensar, y por tanto también en nuestro juzgar» (ibíd.). Conforme a esto, la validez de las leyes del pensamiento es sólo relativa a nuestra organización humana. De una incondicionalidad de su validez no puede hablarse con sentido.

«La necesidad de los principios formales que se fundamenta de este modo sólo sería incondicional [...] si nuestro conocimiento de ellos garantizara que la esencia del pensamiento que hallamos en nosotros y que expresamos mediante ellos fuera invariable, o incluso la única esencia posible del pensamiento, que aquellas condiciones de *nuestro* pensamiento fueran al mismo tiempo las condiciones de *todo* pensamiento posible. Pero nosotros sólo sabemos de *nuestro* pensamiento. No somos capaces de construir un
43 pensamiento distinto del nuestro, ni por tanto tampoco un pensamiento en general como género respecto de semejantes modos diversos del pensamiento. Las palabras que parecen describir un pensamiento tal no tienen ningún significado que nosotros podamos constatar y que cumpla la exigencia que haya de plantear esta apariencia. Pues todo intento de producir lo que ellas describen queda sujeto a las condiciones de nuestro representar y pensar, se mueve en su círculo» (Erdmann por Husserl, o. c., I, 143 ss.).

La necesidad que los principios lógicos imponen al pensamiento no es una necesidad «absoluta», sino sólo «hipotética»; valen «bajo el presupuesto de que nuestro pensamiento siga siendo el mismo» (ibíd., p. 147).

La inmodificabilidad de nuestra alma y de su constitución fundamental —en tanto que absolutamente permanente— no podemos deducirla. Quedamos sujetos a este fáctum, y por tanto a la contingencia y condicionalidad de lo fáctico. No se excluye la posibilidad de un cambio de nuestra organización, de modo que al cabo de un milenio los hombres a lo mejor tendrán que pensar: $2 \times 2 = 5$. O a lo mejor ya ahora otros seres vivos de otros planetas organizados de otro modo tienen una organización psíquica que funciona sin estos principios y que piensa bajo la regulación de otros.

§ 7. Crítica de Husserl al psicologismo

La crítica quiere ser fundamental, es decir, quiere alcanzar en sus principios la posición sometida a crítica. Podemos aproximarnos a esta crítica en dos sentidos:

a) como mostración de la contradicción que se encierra en el núcleo de la posición del psicologismo;

b) como demostración de fallos fundamentales de esta posición en su autofundamentación.

ad a) Preliminares de la crítica: mostrar el sinsentido que se encierra en el núcleo de la posición tiene como objetivo el desenmascaramiento del psicologismo como un relativismo escéptico. Para ello es necesario fijar un concepto estrictamente formal de escepticismo. Para eso hay que partir de lo positivo, de la idea de una teoría. Una «teoría» en el sentido de Husserl no 44
es por ejemplo un sistema de supuestos, de proposiciones establecidas de modo condicional para una posible explicación de un entramado de hechos, sino teoría más bien en el sentido de la τεωρία griega: la unidad de un plexo de fundamentación de proposiciones verdaderas cerrado en sí mismo, y en primer término una deducción, por ejemplo la teoría matemática. Para toda teoría, es decir, para una teoría en general, hay condiciones de posibilidad de su justificación racional; por ejemplo, una condición tal es el principio de identidad en el sentido de la validez permanente e idéntica de los axiomas de la teoría en el desarrollo de los pasos deductivos fundamentados.

Además, la validez necesaria de tales axiomas en general. Ahora bien, si una teoría y una ciencia concretas contravienen estas condiciones de una teoría en general, entonces ellas mismas contravienen aquello que ha de hacerlas posibles. La teoría concreta lucha contra el sentido que ha de tener en tanto que teoría en general. Pierde todo sentido racional —Husserl dice «consistente».

Ahora bien, si al contenido enunciativo teórico de una teoría le pertenece expresamente negar las condiciones de posibilidad de una teoría en general, entonces ella es en su núcleo un absoluto contrasentido, es totalmente inconsistente. Con esta inconsistencia de su sentido se encierra en ella la renuncia a toda racionalidad, el rechazo de toda posibilidad de una afirmación y una fundamentación legitimadas. Lo que caracteriza a toda teoría escéptica consiste en que, conforme a su contenido teórico, dice: las condiciones de posibilidad de una teoría en general son absolutamente falsas (cfr. *Investigaciones lógicas*, I, 112).

Para determinar el relativismo hay que decir: toda verdad vale sólo respecto del sujeto que juzga de modo contingente. Este sujeto que juzga puede entenderse como el sujeto individual que juzga aquí y ahora, o bien como especie, no como este o aquel hombre, sino como el hombre en cuanto tal, por ejemplo a diferencia de los ángeles. El relativismo específico que 45
relativiza de este modo la validez del conocimiento a la especie hombre se designa también antropologismo.

Después de esta aclaración de los conceptos fundamentales empleados en la crítica, vayamos a esta misma. El antropologismo como relativismo específi-

co afirma: verdadero es lo que tiene que valer cada vez como verdadero conforme a la disposición psíquica de la especie respectiva y a las leyes de su pensamiento. Esto implica que aquello que para una especie puede ser verdadero, esa misma proposición puede ser falsa para otra especie. Pero la misma proposición no puede ser ambas cosas, verdadera y falsa. Eso es un contrasentido. El mismo contrasentido es hablar de una verdad para éste o para aquél.

«Lo que es verdadero es verdadero absolutamente, "en sí mismo"; la verdad es idénticamente una, ya la conciban en su juicio hombres o seres inhumanos, ángeles o dioses. De la verdad en esta unidad ideal frente a la multiplicidad real de razas, individuos y vivencias hablan las leyes lógicas y hablamos todos nosotros, si es que no hemos caído en la confusión relativista» (117 ss.).

Husserl todavía hace variaciones de este mismo argumento en diversos sentidos. Aunque esta argumentación dirigida contra la autocontradicción que se encierra en la teoría del psicologismo es —formalmente— la más situada en el nivel de los principios, la segunda serie de argumentos es la que tiene pese a todo una cierta fuerza de imposición.

ad b) La demostración de los fallos fundamentales.

Para anticipar también aquí el núcleo del asunto: el psicologismo trata de demostrar principios lógicos a partir de hechos, o, dicho orientándonos conforme a Leibniz, a quien Husserl tiene expresamente en mente (I, 219): apoyar *verités de raison*, verdades de razón, verdades a partir de conceptos, con *verités de fait*, verdades de hecho.

α) Este peculiar modo de demostrar se puede ilustrar a propósito del tratamiento de los principios lógicos (cfr. J. St. Mill, principio de contradicción). Es generalización de hechos, y como tal generalización sigue quedan-
46 do referido a hechos, pero ahora no sólo limitado a hechos físicos, sino que el ámbito de aplicación se ha ampliado a hechos psíquicos, a estados psíquicos: el principio según el cual dos proposiciones opuestas no pueden ser ambas conjuntamente verdaderas.

Este no-poder-ser-verdadero se toma como una relación de estado entre actos, como imposibilidad de mantenerse juntos. Ahora bien, Husserl demuestra que en esta interpretación del principio de contradicción, según la cual él declara la imposibilidad de la coexistencia de estados, hay una inversión total de su sentido. No se trata de que las emisiones de juicios se realicen ni de que puedan realizarse conjuntamente en tanto que acontecimientos psíquicos, sino de que las circunstancias que se mientan en los juicios no pueden mantenerse conjuntamente[3].

[3] No se trata de un darse conjuntamente estados psíquicos, de co-existencia, sino de con-sistencia.

Se trata así pues de una incompatibilidad objetiva legal de las proposiciones válidas, no de una incapacidad psíquica subjetiva. El principio atañe a su mero significado enunciativo según una imposibilidad de la validez conjunta del sentido que se mienta en cada una de las proposiciones. A es b, A es no b: la incompatibilidad del mentado «ser b de A» con el «no ser b de A» en principio no dice nada acerca de acontecimientos y estados psíquicos ni de su coexistencia. La circunstancia juzgada, el sentido del juicio $2 \times 2 = 4$, no es nada psíquico que discurra, surja, perdure un tiempo y perezca en el flujo del acontecer psíquico junto con sensaciones y temples de ánimo y similares. Este contenido judicativo, el contenido proposicional, o, dicho brevemente, la proposición, es lo que vale, la verdad como tal. Lo psíquico es en todo caso el acto de realizar el juicio, el enunciado. El sentido judicativo juzgado, lo verdadero mencionado, no es un acontecimiento real, sino no real o, como se dice, *ser ideal, validez.*

Por consiguiente, el error fundamental del psicologismo consiste en que interpreta el principio de contradicción como enunciado sobre acontecimientos psíquicos reales y en que es ciego frente al auténtico sentido de esta 47
proposición, en que enuncia algo sobre un ser ideal, sobre el poder y el no poder valer conjuntamente verdades. Porque el principio mienta relaciones ideales de verdades, y no relaciones reales de hechos y acontecimientos de la naturaleza, ni de la física ni de la psíquica; por eso jamás podrá ser una ley natural, una ley del ser real.

β) Con el desconocimiento de la diferencia fundamental entre el ser real de la emisión del juicio y la validez ideal del contenido juzgado, se corresponde la malcomprensión de la legalidad respectiva en cada caso: el carácter de ley del principio de contradicción no es una legalidad real, la necesidad no es la de la coerción real, sino una legalidad ideal, y la necesidad es la de la regulación normativa.

La ley no dice nada sobre la dependencia real y causal de los actos de pensamiento entre sí (Wundt). El principio no dice nada sobre el ser legal de acontecimientos temporalmente psíquicos e individuales ni sobre su transcurso en lo psíquico —no es una ley de hechos—, sino sobre la consistencia de verdades, que es válida en sí misma y eternamente, y sobre la eterna incompatibilidad de su ser conjuntamente verdaderas, al margen de que actualmente sean realizadas o no. Las leyes no sólo no regulan acontecimientos psíquicos, sino que ni siquiera los presuponen.

γ) Porque las leyes naturales, según su sentido, están referidas a hechos, su fundamentación pueden obtenerla también sólo desde éstos, es decir, mediante observación y visión global de hechos: por inducción. Todas estas leyes, también las más generales, como por ejemplo la ley de gravitación, en

cuanto a su validez son en lo fundamental sólo probables, por mucho que esta probabilidad pueda ser también de la mayor dignidad.

En tanto que leyes reales tienen el carácter de lo *supuesto*; no se libran de la limitación que las acompaña constante y esencialmente, y que dice: por 48 cuanto se ha observado hasta ahora, mientras ninguna experiencia posterior contradiga la presunta ley. Ahora bien, los principios del pensamiento son leyes incondicionales, evidentes mediante «ideación» o «a partir de conceptos puros», y no quedan bajo la condición limitante del «suponiendo que». El principio de contradicción es válido en sí mismo, y en su validez es independiente de cuántos y de qué hombres lo reconozcan o lo realicen. Su significado no dice: proposiciones opuestas son incompatibles en cuanto a su validez suponiendo que todos los individuos psíquicos piensen conforme a esta ley, sino al revés: si el pensamiento ha de ser legal, entonces tiene que someterse a esta regla, y esta regla tiene su fundamento en la consistencia absoluta de la mutua incompatibilidad de proposiciones y de sentidos proposicionales contradictorios. La validez del principio de contradicción no se ve afectada ni puede verse afectada por la organización psíquica del hombre, porque este propio principio no encierra en sí nada de esta organización. Lo que podría cambiar son las posibilidades psíquicas de captar y los grados de originalidad de la comprensión —y de hecho éstos cambian.

δ) De este modo se vuelve claro por fin que también el tipo de certeza con la que se captan y se imputan las leyes reales de la psicología y las leyes ideales de los contenidos del significado y de la proposición es en cada caso distinto. Las leyes ideales, o su captación, tienen el carácter de la evidencia apodíctica: absolutamente indubitable; la certeza del conocimiento de las leyes reales es asertórica, da sólo un ser-así-y-no-de-otro-modo presunto y fáctico; la apodíctica da un no-poder-ser-de-otro-modo evidente y absoluto.

Pero con ello salta a la vista el fallo fundamental del que vive el psicologismo. Sirviéndose de conocimientos de acontecimientos fácticos trata de establecer en lo psíquico, es decir, en lo real modificable con el tiempo, algo acerca del ser ideal y de las relaciones entre proposiciones válidas. Todo conocimiento de hechos y de lo real tiene sólo el carácter de certeza de la probabilidad. Pero las leyes fundamentales del pensamiento, conforme a su sen-
49 tido y a su exigencia más propios, valen no para este o aquel caso, y en cierto modo en el tiempo, sino incondicional y absolutamente. Es decir, un conocimiento probable de hechos no es capaz de decidir nada sobre plexos de validez incondicionales. De igual modo, la certeza del conocimiento de hechos, la asertórica, es insuficiente para la evidencia que corresponde a proposiciones absolutamente válidas, la de la certeza apodíctica.

Leyes fundamentales del pensamiento que no se refieren a hechos no pueden ser *confirmadas* con hechos ni *refutadas* con hechos. El psicologismo, con toda su explicación, no se mueve en absoluto en el único campo en el que se decide lo que él pretende hacer tema.

La única consecuencia en Erdmann, el antropólogo extremo: si ya la psicología se ha asentado como la instancia de decisión sobre el carácter y la validez de las leyes fundamentales del pensamiento, entonces estas mismas son sólo regulaciones de hechos; es decir, el carácter de los asuntos que hay que investigar se determina aquí conforme al tipo de las ciencias que se refieren a ellos, en vez de al contrario. Pues este proceder sólo es posible también a costa de una malinterpretación total de los principios del pensamiento. Éstos no son leyes como regulaciones del curso de los procesos psíquicos, sino que son principios sobre «proposiciones». Pero «proposiciones» son lo que se juzga en un juicio, las circunstancias juzgadas: ser b de A, no ser b de A. La incompatibilidad lo es de las proposiciones: no una imposibilidad del pensamiento, sino de lo pensado en cuanto tal. Un enfermo mental, por ejemplo, puede muy bien realizar ambas proposiciones, unificarlas en una conciencia.

El sentido del principio de contradicción no se refiere en absoluto a un plexo psíquico de acontecimientos, es decir, su validez es totalmente independiente de una posible modificación de la disposición psíquica natural del hombre.

El psicologismo sólo se hizo posible en base al dominio de una actitud naturalista frente a la razón y al espíritu: lo espiritual, el sentido, sólo es accesible como realidad psíquica. Pero con ello, en la opinión previa conduc- 50
tora de aquello de lo cual presuntamente habría que tratar, lo pensado como tal, se encierra ya una inversión (en su lugar, el pensamiento como algo psíquico real). Esta inversión del sentido del tema de la lógica es el foco en el que se desatan los contrasentidos.

Pero el dominio del naturalismo, que todo se conozca como realidad natural y luego se interprete en este sentido, tiene su raíz en una ceguera para lo no real: el contenido proposicional como tal, el sentido, el ser *ideal.*

El fallo fundamental del psicologismo reside finalmente en el desconocimiento de la diferencia de una diversidad fundamental en el ser del ente. Pero ahí se pone de manifiesto que la concepción del psicologismo como la ciencia fundamental de la lógica (como la lógica adecuada a su tema) depende del conocimiento correcto de esta diferencia del ser, es decir, que la lógica está construida sobre un suelo ontológico, en la medida en que se la determina en general desde aquí.

¿Qué tipo de ente viene a ser respecto de su ser tema en la lógica? En atención a la determinación anterior de la lógica, el tema es la verdad. ¿Qué

tipo de ser es el ser verdad algo, y cómo hay que entender el propio ser verdad desde la idea del ser en general?

Sólo esto: el tratamiento del psicologismo y la crítica a él evidencian que de fondo hay conceptos y diferenciaciones fundamentales desde el campo de la pregunta fundamental y universal por el sentido del ser.

Ser real de lo psíquico y ser ideal de las proposiciones juzgadas; más aún: acontecer temporal de lo real y consistencia supratemporal de lo ideal.

Hoy apenas concebimos cómo fue posible semejante confusión fundamental, ni cómo se podía tener la creencia de poder establecer algo acerca de la estructura lógica de lo pensado como tal, de los «pensamientos», por medio de estudios psicológicos del pensamiento. Pero es un hecho que sólo
51 unos pocos pudieron escapar de esta confusión, o, mejor dicho, que en la mayoría de los casos fue al revés, que ambas cosas estaban mezcladas entre sí y que de este modo el psicologismo atacado tenía siempre al mismo tiempo la posibilidad de apelar a la circunstancia de que él no niega la validez absoluta de las leyes del pensamiento, aunque entendiéndolas en un sentido natural, mientras que de hecho en el cuestionamiento científico la actitud se dirigía a lo psíquico. Los únicos que quedaron relativamente al margen de esta opinión fueron la escuela de Marburgo y Schuppe con su *Lógica gnoseológica*. La escuela de Marburgo se aseguró frente a la irrupción de la psicología en la doctrina de la conciencia por vía de una determinada interpretación de Kant, y por eso en una crítica de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, Kantstudien 1901, Natorp pudo decir con una cierta razón que ellos, los marburgueses, no habrían podido aprender mucho de esta crítica al psicologismo. De hecho eso es cierto. Pero por otro lado esta crítica, que en cierta manera persiguió y evidenció el contrasentido y lo hizo transparente hasta sus últimos puntos, fue la primera en despejar el camino; aunque hay que decir no obstante que la posición opuesta, la escuela de Marburgo, tampoco puso todo en claro, que dentro de la posición de la escuela la pregunta por la conciencia a diferencia de lo llamado psíquico siguió siendo pese a todo altamente cuestionable, lo cual tiene que ver ya con que en la interpretación de Kant jamás se llegó a aclarar en qué medida una cierta psicología o incluso una antropología constituye en el propio Kant el fundamento esencial de su crítica de la razón. H. Cohen, el fundador de la escuela de Marburgo, dice en su *Lógica* que aunque para la lógica representa un gran peligro esta proximidad de la psicología, piensa no obstante que el surgimiento de la llamada fenomenología, que con una cierta maldad él designa como una nueva escolástica, todavía aumenta el peligro en vez de eliminarlo. Eso es cierto; de hecho con la crítica fenomenológica al psicologismo el peligro se agranda, a saber, la filosofía es impelida a la pregunta de cómo

se explica esto de lo psíquico, si esta realización del juicio, la emisión del 52
juicio, del enunciado, si eso se puede despachar simplemente como algo real, psíquico, frente a algo que se llama el sentido ideal, o si al final no se impone una dimensión del ser enteramente heterogénea que en efecto puede llegar a ser muy peligrosa si se la ha divisado una vez y se la destaca como fundamental. Así pues, podemos decir que por muy transparente que en un primer momento nos parezca a primera vista esta crítica al psicologismo al hilo conductor de la diferenciación entre ser real e ideal, igual de difíciles son sin embargo las preguntas positivas que de nuevo surgen en esta diferenciación, preguntas que no aparecen por vez primera en el siglo XIX ni en el XX, sino preguntas que ya ocuparon a la filosofía griega, sobre todo a Platón. Esta diferencia no es otra cosa que la diferencia platónica entre el ser sensible, el αἰσθητόν, y el ser tal como se hace accesible por medio de la razón, por medio del νοῦς, el νοητόν. Hoy el cuestionamiento repite el de la pregunta por la participación de lo real en lo ideal, la μένεξις, y es cuestionable si por vía del planteamiento de este problema respecto a los fenómenos del pensamiento y de lo pensado y también de la verdad se puede llegar en general a aclarar algo o no.

Ya he señalado que el psicologismo como teoría no queda limitado a la lógica, sino que también desempeñó su función en la ética y en la estética, en la medida en que se trató de captar y de comprender también los problemas de la ética y de la estética desde la psicología. La crítica de Husserl se orientaba esencialmente al psicologismo de la lógica, aun cuando su crítica toca también incidentalmente el cuestionamiento fundamental de la ética. En este contexto Husserl muestra luego que toda ética, en la medida en que plantea la exigencia de ser una ciencia normativa —una ciencia del actuar correcto en correspondencia con la lógica como ciencia normativa del pensamiento correcto—, presupone una disciplina teórica, y que esta disciplina teórica, en tanto que la disciplina fundamental de la ciencia normativa, no puede ser la psicología, sino que, de modo análogo a como la lógica trata
del contenido puro de las proposiciones, también la ética tiene que tratar del 53
contenido puro de las normas, es decir, de los valores. En otras palabras, la crítica de Husserl al psicologismo despejó al mismo tiempo el camino para la ética del valor. Scheler recogió este planteamiento y lo amplió en el campo de la ética, de la filosofía práctica, como una ética del valor.

Así pues, puede decirse que lo esencial del psicologismo consiste en una confusión del ser real psíquico con el ser ideal de las leyes. Cuando digo una confusión, esto no hay que tomarlo en ese sentido externo como si el psicologismo de alguna manera hubiera confundido una con otra dos cosas dadas, como rojo y azul. Evidentemente esta teoría no surgió así, sino que

esta confusión, si en general cabe hablar así, se basa en que en aquella época, en cierta manera, la filosofía estaba cerrada en gran medida a diversos dominios del ser, en que era ciega frente a ellos, encerrada y limitada a un determinado círculo del ser, el ser de la naturaleza real de lo físico y lo psíquico, que era considerado el único. Esta confusión hay que entenderla desde el destino de la filosofía hacia fines del siglo XIX, y toda filosofía, y también las ciencias, tienen sus destinos, y sería pequeñez y aburguesamiento pretender que uno puede sacarse a sí mismo de estas condiciones del preguntar y del ver.

§ 8. Los presupuestos de esta crítica: un determinado concepto de verdad como idea conductora

Toda crítica auténtica tiene que hablar desde lo positivo. En el caso presente, esto significa que el fallo del psicologismo sólo podía evidenciarse y demostrarse como contrasentido en la medida en que Husserl ya de entrada
54 había hecho pie firme en la división fundamental del ser como real e ideal. El contenido de toda la crítica, en el fondo, no es otra cosa que la imposición estricta y rotunda de esta diferencia con respecto al pensamiento. Pensamiento como suceder el pensamiento y pensamiento como lo pensado, como «un pensamiento».

La legalidad del pensamiento, que ha de ser tema en la lógica, no es la del suceder el pensamiento, sino la de lo pensado; la legitimidad y rectitud, la verdad del pensamiento que surge en adecuación a las leyes, es igualmente un carácter de lo pensado. Con ello tenemos una indicación general para la comprensión del concepto de verdad tal como subyace a la crítica al psicologismo y tal como luego se impuso expresamente a partir de las *Investigaciones lógicas* (validez).

Es decir, la verdad no es acaso una propiedad real de un acontecimiento psíquico, como por ejemplo el cansancio o la inhibición, sino un distintivo del «contenido del pensamiento». Lo verdadero no es primariamente el poner ni las relaciones de posición, sino lo puesto como tal: la proposición. La verdad encuentra su morada en la proposición en sí; la propia proposición —como tal— precisamente en tanto que verdad se llama una verdad en sí. $2 \times 2 = 4$.

Según esto, y para ejemplificarlo a propósito del λόγος, la verdad no es el λέγειν, el hablar y tratar de algo, sino el λεγόμενον, lo dicho como tal, lo que, siendo siempre lo mismo, cada vez es decible y es puesto, el λεκτόν.

οἱ μὲν ἐν τῷ σημαινομένῳ, τουτέστιν ἀσωμάτῳ λεκτῷ, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὑποτίθενται, οἱ δ' ἐν τῇ φωνῇ, οἱ δ' ἐν τῷ κινήματι τῆς διανοίας (Sexto Empírico, adv. math. VIII, 69). Es decir, la verdad es un carácter del ser ideal.

Ahora hay que aclarar la diferencia entre lo real y lo ideal, así como su caracterización, y además hay que determinar de qué modo esta diferencia se vuelve relevante para la captación del concepto de verdad. Con este fin partimos de un enunciado, de una proposición: la pizarra es negra. Este enunciado puede caracterizarse muy en general como una serie de posicio- 55
nes. Posición de la pizarra como posición de aquello acerca de lo cual se juzga. Exposición del negro a partir del objeto previamente dado (pizarra) y al mismo tiempo exposición (διαίρεσις) en el sentido y con el propósito de una determinada adposición a un sujeto. Lo que se articula, se estructura y se señala en esta serie de posiciones puede designarse como lo juzgado en cuanto tal: lo juzgado, el contenido de la posición, la proposición: el ser negro de la pizarra. Este contenido proposicional puede enunciarlo cualquiera de ustedes, es decir, individuos diversos en circunstancias diversas, en momentos diversos, con una claridad diversa, con un temple de ánimo diverso, en diversos contextos proposicionales y judicativos. Lo que se juzga en esta serie indefinida de casos es siempre la misma proposición, lo que se mienta es siempre un contenido proposicional idéntico. Es decir, una proposición es algo idéntico que se mantiene en su mismidad frente a la multiplicidad de las posiciones judicativas que ocurren en la realidad, frente a sus circunstancias y propiedades reales. Y este acontecer psíquico cambiante, frente al contenido proposicional permanente, no sólo es fácticamente diverso, sino fundamentalmente arbitrario. Mismidad y consistencia de la proposición frente a la diversidad y al cambio de las posiciones, o flujo temporal del acontecer psíquico en la realización del juicio por un lado, y por otro lado la consistencia atemporal del sentido ideal de aquello que es juzgado. Pero esta relación la conocemos también en otros ámbitos objetivos. Así hablamos de color frente a una multiplicidad cambiante de colores, y a su vez de rojo frente a este o aquel rojo, una plétora imprevisible de matices concretos del rojo, cada uno de los cuales tiene esta determinación de rojo.

O el triángulo, que podemos encontrarlo en una serie de diversos triángulos dibujados, pintados, representados, imaginados. De este modo tenemos pues la idea de triángulo como algo mismo, e igualmente la idea de color, algo que a su vez se mantiene como mismo en una multiplicidad de sus representaciones particulares.

Platón fue el primero que comprendió en su conjunto esta conexión y 56
diferencia entre mismidad, diferencia, consistencia y cambio. Lo mismo y

permanente es lo que puede hallarse y se hace visible en todo triángulo o todo color, aquello que ahí existe ya siempre; es aquello que en cierto modo dice qué aspecto tiene el objeto respectivo. Triángulo, color, casa: este aspecto, el auténtico rostro que cada vez constituye a la cosa en aquello que es, los griegos lo designan con el término εἶδος: ἰδέα. ἰδέα designa primariamente lo avistado, lo visto, y según su sentido es aquello en una cosa que la constituye en lo que es. Ahora bien, en principio no es en absoluto evidente ni comprensible por qué precisamente aquello que constituye a una cosa en lo que es se designa como idea. Si aquello que constituye a una cosa en lo que es, su esencia permanente, es caracterizado por los griegos como idea, entonces es que se lo comprende a partir del modo de captación. Lo que constituye a una cosa en lo que es es lo permanente, es aquello que en cierto modo se extrae con la mirada en cada particularización. El ver en un sentido enteramente amplio, concretamente con el significado de «captar algo al hilo de sí mismo», era para los griegos el modo supremo de captación del ente en general. Y en este modo de captación que es el ver se hace accesible aquello que constituye a una cosa en lo que es. En la medida en que este contenido de la cosa o esta esencia de la cosa se hace accesible mediante el ver, se designa como idea. Es decir, el término «idea» no es una determinación objetiva de aquello que se quiere mentar con ella, sino una determinación a partir del modo de captar lo mentado; y esta determinación resulta de que para los griegos el ver, la *Anschauung*, θεωρία, *intuitus*, intuición, es el modo primario de captación, igual que también Aristóteles dice (comienzo de la *Metafísica*, 980a 20) que el ver es en realidad lo que los hombres pretenden en el campo del conocimiento. La raíz de esta prioridad del ver como el modo fundamental de captación del ente en general se encuentra finalmente en la curiosidad. También todavía en Kant, y en general en toda la filosofía occidental hasta hoy, y hoy
57 también otra vez, la intuición, *Anschauung*, tiene esta peculiar prioridad para la captación del ser.

Así pues, esto que permanece lo mismo en la multiplicidad de las cosas se designa idea, y de modo correspondiente se dice ahora que el ser de este «qué», de esto que permanece lo mismo, es el ser idea o el ser ideal. El ser ideal se puede comprender ahora como el ser de aquello que constituye a un objeto en lo que es, como el ser de lo que permanece lo mismo, que se mantiene inmodificable frente a la variación de su realización concreta. Y por eso también Platón da para esto que permanece lo mismo y que él designa como idea las características: primero estas ideas, estas εἴδη, son ἀίδια, son eternas, invariablemente siempre las mismas frente al cambio; y luego la explicación de esto: ἀγένητα καὶ ἀνώλεθρα, es decir, lo que se designa

como idea, no ha venido a ser y es imperecedero e indestructible, está sus-
traído al cambio. La diferencia entre el ser real y el ideal se remonta a esta
diferencia ontológica fundamental de la filosofía griega, a Platón. Estos dos
dominios del ser de lo consistente, lo mismo, lo ideal, y de lo cambiante y
real pueden caracterizarse ahora de modo más preciso atendiendo al modo
de captación. A saber, lo permanente en los objetos sensibles es aquello que
se hace captable por la razón, por el νοῦς, es decir, las ideas o la idea es el
νοητόν, mientras que lo real cambiante y múltiple se hace accesible en la
sensibilidad, es decir, en la αἴσθησις, y por tanto lo real se llama lo
αἰσθητόν. También aquí el ser ideal y el real se caracterizan de nuevo a
partir del modo determinado de acceso a ellos, y no a partir del ser ni de su
modo mismo de ser. Y esta diferenciación se ha mantenido a su vez hasta
hoy y desempeña una gran función sobre todo en la filosofía kantiana. Así
se llama por ejemplo un escrito de Kant, lo que se llama su disertación del
año 1770 y que representa el auténtico preliminar de su *Crítica de la razón
pura:* «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis». Con el
νοητόν se corresponde lo *intelligibile*, con el ἀισυητόν lo *sensibile*. Kant
habla de un mundo inteligible y sensible, y así se habla hoy de un ser sensi- 58
ble e insensible, y con ello se quiere señalar esta diferencia entre lo real y lo
ideal. Esta diferencia todavía domina también hoy por completo y regula
todos los cuestionamientos, no sólo los gnoseológicos, sino también los on-
tológicos.

En la refutación del psicologismo, y en un sentido positivo en la fundamentación de la lógica, la auténtica orientación la da una diferencia ontológica fundamental. Si resumimos, lo ideal es lo que siempre es; además, lo ideal es lo que permanece frente al cambio de sus formas, es decir, frente a aquello tal como se muestra cada vez, tal como viene a aparecer, esto es, tal como se manifiesta; y al mismo tiempo lo ideal es lo universal frente a la pluralidad de sus particularizaciones. La idea de triángulo es lo universal que se particulariza en cada triángulo concreto. Este concepto de lo ideal, y en concreto en este triple significado de lo *mismo*, lo *permanente* y lo *universal*, es el hilo conductor para la crítica husserliana al psicologismo, y al mismo tiempo este concepto es el hilo conductor para la determinación del ser de la verdad como un ser ideal. Y por consiguiente dice Husserl: así como la mismidad del triángulo, o dicho más exactamente, la idea de triángulo, persevera frente a las representaciones reales de triángulos, así la mismidad de la proposición juzgada persevera frente a la multiplicidad real de sus posiciones. La proposición juzgada, es decir, la proposición verdadera, es una verdad; lo que en casos ideales enuncia cada proposición concreta es una verdad. *Investigaciones lógicas* I, 187: «Toda

verdad es una unidad ideal respecto de una multiplicidad —que en términos de posibilidad es infinita e ilimitada— de enunciados correctos de la misma forma y materia». «La verdad es una idea cuyo caso concreto en el juicio evidente es una vivencia actual» (190). El vivenciarse el contenido proposicional al juzgar es cada vez la realización del ideal, de modo correspondiente a como la idea de mesa se muestra en una multiplicidad de mesas construidas. Esta interpretación tanto del contenido judicativo como un ser ideal, así como su relación hacia los actos del juicio como realizaciones suyas, es peculiar, según veremos luego: en un sentido es una inter-
59 pretación fundamentalmente invertida, que el propio Husserl abandonó tácitamente ya de inmediato tras sus *Investigaciones lógicas*. Pese a todo, mantiene la determinación de la verdad como un ser ideal. Se verá que en el concepto de lo ideal, que para él era conductor, se encierra una multivocidad en la que él incurrió. Ahora bien, esta diferenciación entre verdad como sentido válido y juicio como su realización no sólo se emplea para verdades y proposiciones particulares, sino que esta diferencia se realiza también atendiendo a plexos de verdad y a un conjunto de proposiciones que se designa como ciencia. «La ciencia es ante todo una unidad antropológica, a saber, la unidad de actos del pensamiento, de disposiciones del pensamiento, junto con ciertas organizaciones externas que se corresponden con ella» (227 s.). La ciencia se toma aquí como algo psíquico real, a saber, actos del pensamiento y disposiciones del pensamiento en su conjunto, como unidad antropológica: ciencia realizada en determinados individuos y en sus procesos de pensamiento, realmente presente en el hombre, en el sabio. La ciencia no existe sólo psíquicamente, sino también físicamente en forma de obras escritas, institutos y similares. De este modo, la ciencia es ante todo una unidad real físico-psíquica. Y ahora dice Husserl (228): «Todo lo que determina esta unidad como antropológica, y especialmente todo lo que la determina como psicológica, no es aquí de interés para nosotros». Nuestro interés no se orienta al complejo real, sino, hablando ahora en términos completamente platónicos, «a lo que constituye a la ciencia en ciencia», es decir, a la idea, al complejo ideal que por vez primera proporciona a los actos del pensamiento una «relación objetiva unitaria, y en esta unitariedad, también una validez ideal» (ibíd.). La unidad de los contenidos proposicionales, la unidad de las propias proposiciones es lo que constituye a una ciencia en ciencia, frente a la cual esta unidad antropológica de tipo físico-psíquico representa sólo una realización contingente.

60 «Con la multiplicidad de actos de conocimiento individualmente particulares *con el mismo* contenido se corresponde la verdad *única*, justamente

como este contenido idealmente idéntico. De igual modo, con la multiplicidad de complejos cognoscitivos individuales en cada uno de los cuales viene a ser conocida —ahora u otra vez, en estos o en aquellos sujetos— *la misma* teoría, se corresponde justamente esta teoría como el contenido idealmente idéntico. Luego ella *no* está construida *de actos*, sino de elementos puramente *ideales, de verdades* [...]» (240).

Así pues, la ciencia como complejo proposicional ideal se realiza también en una pluralidad de individuos e instituciones. En el complejo de verdades, el complejo de cosas que repercute en aquél alcanza la «validez objetiva» (228). Los contenidos proposicionales que existen idealmente, es decir, que tienen validez ideal, en tanto que tales llevan a su vez a las cosas a una validez objetiva. El ser ideal de la proposición —la verdad— tiene validez, y en tanto que válida vale aplicado a las cosas a las que se refiere.

El ser ideal de la verdad, frente a la realidad efectiva de las cosas, se designa como valor. Las propias verdades son valores, y por eso se habla de la lógica no psicológica como *lógica de la validez.*

Así pues, en un sentido positivo la crítica de Husserl se orienta con arreglo al contenido ideal de las proposiciones, al sentido que tiene validez, al valor. En el parágrafo siguiente habrá que exponer las raíces de esta orientación positiva y de la determinación de la verdad como *validez.*

Sólo ahora es posible por vez primera aclarar por completo de qué modo el ser ideal, la idea en sentido platónico, constituye la orientación positiva, y de una manera tan general y casi tan acrítica que ahí Husserl fue inducido a un error fundamental que él mismo percibió en seguida y abandonó.

Ya lo hemos tratado sin designarlo como tal (cfr. volumen II, «Doctrina de los significados»).

El contenido del juicio es lo ideal frente a las emisiones de juicios: lo ideal, la idea, es decir, lo universal que se extrae como su «qué» por abstracción, por ideación en el caso ejemplar; la mesa aquí o allá: mesa en general. 61

Husserl dice (I, 229 s.) que la verdad «se particulariza en la vivencia del juicio evidente. Si reflexionamos sobre esta particularización y realizamos una abstracción idealizante, lo que pasa a ser objeto captado es, en lugar de aquello objetivo [es decir, la realización psíquica del juicio], la propia verdad. Aquí captamos la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento pasajero y subjetivo, como la verdad *única* frente a la multiplicidad ilimitada de posibles actos cognoscitivos y de individuos cognoscentes», es decir, frente a las realizaciones. A eso hay que decir: cierto que el contenido del juicio no es nada real y que en tal medida es ideal, pero no es ideal en el sentido de la idea, como si el contenido del juicio fuera lo universal, el γένος, el género respecto de los actos de juicio.

El género «color» se especifica sólo en tipos y en el particular, en este o aquel color. Lo «universal» como contenido del juicio —el sentido— se especifica sólo en este o aquel sentido, pero jamás en actos. Lo universal, la idea para lo real de los actos, es como mucho la esencia universal del acto en general, pero jamás el contenido del acto. Decir que el contenido del juicio es el γένος respecto de los actos (de los juicios posibles) es un contrasentido tan grande como pretender que mesa en general es la esencia y el género de las «teteras».

El contenido del juicio, la idea en general, puede especificarse todo cuanto se quiera, pero jamás llego a actos. Este peculiar desliz sólo fue posible porque Husserl, que en cierto modo estaba fascinado por lo ideal y la idea, compendió ésta en su doble sentido de validez de la proposición y de consistencia de la esencia universal en una sola cosa, y habló simplemente de lo ideal frente a lo real. El desliz muestra sólo qué es lo que se pretendía propiamente en la crítica al psicologismo: imponer lo ideal frente a lo real.

Esta misma confusión que aquí encontramos a causa de la equivocidad de la idea como ser no sensible y como universal y género, esta confusión,
62 en el fondo, ya está prefigurada en el lugar de donde Husserl tomó —al menos dentro de ciertos límites— una orientación esencial, a saber, en la doctrina de Lotze del mundo de las ideas y en su interpretación de la doctrina platónica de las ideas en el libro tercero de su *Lógica*. Pero de este contexto surge también al mismo tiempo la expresión y el modo de interpretar el ser ideal como validez. El término «validez», y también lo que él mienta, ha venido a ser dominante en la actualidad a través de la lógica de Lotze. Sin embargo, sólo ha ganado claridad tras la crítica de Husserl al psicologismo y su tratamiento del ser ideal del concepto de validez, y también fue recogida en la teoría del valor de Windelband y Rickert, de modo que la lógica actual puede designarse en general como la llamada lógica de la validez.

§ 9. Las raíces de estos presupuestos

Aun cuando en esta reflexión nos adentramos en un contexto histórico, lo que aquí guía no es la intención de demostrar las dependencias históricas de esta crítica, sino, en todo momento, el interés específicamente objetivo por la pregunta: *¿cómo se capta la verdad tanto en el psicologismo como en su crítica?* Ahora sabemos: verdad igual a proposición verdadera igual a validez. Así que preguntamos: ¿qué es lo que se quiere decir con «valer», desde qué pre-

supuestos se ha obtenido el concepto de «validez»? Lo ideal no puede designarse luego como un ente si el término «ser» se utiliza en un sentido reducido, de modo que quede reservado para un ente muy determinado; es decir, si «ser» y «ente» sólo designan aquello que es ser real, el ser sensible, entonces no se puede decir que lo ideal *es*. Lotze, que introdujo el concepto de validez en la lógica, utiliza el término «ser» en este sentido restringido, según el cual ser significa lo mismo que la realidad efectiva de las cosas, ser igual a «realidad» (estar presente). Por tanto, si ser significa realidad, no puede sig- 63
nificar idealidad, es decir, no puede decirse entonces que las ideas son. No es de extrañar que en el siglo XIX, con el predominio de la investigación de las ciencias naturales, lo que se consideraba como lo propiamente existente fuera precisamente el mundo de las cosas, las cosas naturales. Pero es bastante curioso que también la filosofía, e incluso Lotze, quien en realidad luchó toda su vida contra el predominio del naturalismo y quien hizo el auténtico trabajo preliminar para su superación, que también él tuviera que pagar su tributo al naturalismo usando el significado del honorable término «ser» en esta limitación, como igual a *ser real, realidad*. Ahora bien, si en general se «dan» cosas tales como las ideas, es decir, si hablando con el lenguaje de Lotze las ideas tienen realidad efectiva en algún sentido, entonces surge el problema: ¿qué tipo de realidad efectiva se puede atribuir a las ideas (ya que no podemos decir «ser» en el sentido de Lotze)? Por tanto, y para evitar en el futuro toda confusión: Lotze utiliza el término «ser» igual a presencia, es decir, lo utiliza para el ente sensible, para el ente material en el sentido más amplio. Pero ya he remarcado que esta expresión que hoy es usual: ente sensible, no es una característica del ser, sino sólo una determinación de su captación; aquí lo utilizo sólo como concesión, ya que como término ontológico es, en realidad, un contrasentido. Pregunta: ¿cómo hay que designar y caracterizar la realidad efectiva de la idea? Lotze utiliza «realidad efectiva» con un significado muy amplio, de modo que el ser es una forma determinada de realidad efectiva, y surge la pregunta: ¿qué realidad efectiva tiene el ser de las ideas a diferencia del ser real? Realidad efectiva es, pues, el concepto formal-general, del cual el ser es una determinada formalización. Pero en nuestra terminología, y esto lo digo para no confundir, enlazando con la auténtica tradición de la filosofía de los griegos utilizamos «ser» en un sentido directamente inverso, en el sentido amplio, de modo que ser significa tanto realidad como idealidad u otros posibles modos del ser; y «realidad efectiva», por el contrario, lo utilizamos para «realidad». Yo mismo, en una inves- 64
tigación anterior sobre la ontología de la Edad Media, me sumé a la diferenciación de Lotze, es decir, usé la expresión «realidad efectiva» para «ser»; pero hoy no lo considero correcto. Surge la pregunta: ¿qué realidad efectiva

(dicho en el sentido de Lotze) hay que atribuir a las ideas? Respuesta: la forma de realidad efectiva de las ideas es el valer. Lo ideal vale, lo real es. Lotze pregunta: ¿qué realidad efectiva tienen las ideas? Nosotros preguntaríamos: ¿qué ser tienen las ideas? Lotze plantea esta pregunta acerca del modo de realidad efectiva de las ideas o de lo ideal en un contexto que nosotros tenemos primero que aclarar, para entender correctamente toda la naturaleza del cuestionamiento y de su solución.

Lotze se plantea esta tarea en su *Lógica*, libro III, capítulo 2: el mundo de las ideas[4]. Para entender la naturaleza de su interpretación del ser de las ideas, del «ser ideal» y por tanto de la doctrina platónica, es importante tener presente el contexto que le condujo a la discusión del «mundo de las ideas», del tipo de su realidad efectiva y de su forma. No fue otra cosa que la pregunta: en qué consiste la verdad en general del conocimiento; o dicho más exactamente: cómo hay que definir la verdad y el ser verdadero. Y de esta manera a este capítulo 2, donde se desarrolla esta pregunta, le precede un capítulo primero con el título de «Escepticismo».

En el capítulo primero, Lotze trata de mostrar que la concepción de la verdad según la cual ella sería «la concordancia de nuestras imágenes cognoscitivas con el comportamiento de las cosas» (490) es un prejuicio (cfr. capítulo 3).

El objeto de nuestra investigación no son las cosas ni los objetos mismos, sino «jamás otra cosa que la conexión de nuestras representaciones entre sí» (491); «es decir, las múltiples representaciones en nosotros, al margen del lugar de donde hayan venido, constituyen lo único inmediatamente dado con lo que puede comenzar nuestro conocimiento» (493).

65 «Nos hemos convencido de que el conjunto variable de nuestras representaciones es el único material que nos es dado para nuestro trabajo; de que la verdad y su conocimiento consisten sólo en leyes generales de la conexión, leyes que en una determinada mayoría de representaciones se encuentran confirmadas sin excepción tan a menudo como estas representaciones aparecen repetidamente en nuestra conciencia» (498). Y así concluye Lotze este capítulo: «Dejemos totalmente al margen la oposición entre nuestro mundo de representaciones y un mundo de las cosas; consideremos exclusivamente aquél como material de nuestro trabajo; tratemos de averiguar en qué lugar dentro de aquél se encuentran los puntos fijos originales de la certeza [...]» (503 s.).

[4] Lotze, *Lógica*, 3 libros: «Del pensamiento», «De la investigación» y «Del conocimiento», edit. por Georg Misch, 1912. Reimpresión de la segunda edición de 1880.

La posición es clara: es la de Descartes. Lo que hay dado en primer lugar y como lo único cierto es la multiplicidad de las representaciones en nosotros, en la conciencia. Yo jamás puedo saltar fuera de ella. Pero debe haber conocimiento, es decir, captación de la verdad. ¿Qué es lo único que puede significar la propia verdad conforme a esta posición que es la única posible? No concordancia de las representaciones con las cosas, pues —según dice el argumento que se repite a menudo también todavía hoy— ¿cómo he de medir mis representaciones en mí con las cosas afuera, cómo ponerlas en concordancia con ellas? Pues después de todo las cosas me son dadas siempre como representaciones, y por tanto estoy midiendo representaciones con representaciones[5].

La verdad, y esto se anuncia ya aquí, es más bien lo sin excepción, lo que jamás falta ni jamás es de otro modo, la conexión de las representaciones y de su legalidad, es decir, aquello que, permaneciendo, persevera en el conjunto variable de lo que es conforme a representación, los puntos fijos originales. El concepto previo formal de verdad: lo verdadero, lo permanente, lo fijo. Verdad - permanencia - ser siempre.

Con ello se destaca lo que de entrada se entiende por verdad: lo verdadero es lo permanente en el cambio de las representaciones. En la multiplicidad fluyente de los estímulos psíquicos, de las sensaciones, realizamos una 66
primera formación de las impresiones: mediante la designación. Es la modificación de una impresión: este «rojo» que se siente ahora (una representación), nombrado como «rojo», es algo que ha sido destacado y por tanto algo objetivo que ahora no es estado de nuestra pasión (afección), sino algo nombrado: el contenido de rojo, «que en sí mismo es lo que es y significa lo que significa, y que continúa siendo y significando esto, al margen de si nuestra conciencia se dirige a él o no» (15). La afección es objetivada en un contenido autónomo: este objeto objetualizado no es una cosa, sino algo a lo que nos referimos como rojez, negrura, dulzura, acidez. Vemos que lo negro se torna blanco, lo rojo amarillo, lo dulce ácido, pero jamás la negrura se torna blancura ni la dulzura acidez. Estos contenidos permanecen eternamente iguales. Y a partir de estos contenidos y en atención a ellos nombramos las cosas como rojas, negras y similares. Las cosas sensibles fluyen y cambian continuamente; «lo que son» (508) lo son sólo en atención a estos contenidos (rojez, negrura y similares). Éstos son los conceptos determinantes que enunciamos de ellas, predicados con los que las determinamos «como esto y aquello».

[5] El argumento de Rickert en su «Objeto del conocimiento»: representación, es decir, no es en absoluto un conocimiento.

Ya se ha señalado que el concepto preliminar formal de verdad es permanecer, mantenerse. Y así dice Lotze que estos contenidos (las determinaciones genéricas de las cualidades sensibles) constituyen «el primer objeto digno y fijo de un conocimiento invariable» (ibíd.), «cuya verdad es enteramente independiente de la pregunta escéptica por su concordancia con una esencia de las cosas que se encuentre más allá de ellas» (ibíd.), es decir, visto en la esfera de la conciencia, algo que es «eternamente constante e igual a sí mismo» (¡las *ideae* de Descartes!). Algo está aquí «fijado como objeto permanente de la intuición interior» (509). Por consiguiente, el conjunto cambiante no se da pese a todo «sin una verdad que lo transpase» (508). Estos contenidos no son otra cosa que lo que Platón designaba como ideas (es de-
67 cir, consistencia permanente, ἀεὶ ὄν), el «primer objeto verdadero de un conocimiento seguro» (509).

Lotze designa la doctrina platónica de las ideas como «el intento primero y muy peculiar de hacer valer aquella verdad que pertenece a nuestro mundo de representaciones dentro de él mismo y prescindiendo todavía de su concordancia con una esencia presupuesta de las cosas que se halle más allá de ellas» (506 s.). Lotze imputa a Platón la opinión de que ha partido en primer lugar, igual que Descartes, de nuestra conciencia y sus representaciones, y de que en ella ha encontrado lo permanente en sí, contenidos cualitativos, como el ser de la idea. Aquí no hay que discutir la cuestión de si Lotze aquí está interpretando realmente a Platón y de si ha atinado con el sentido de la doctrina platónica de las ideas. De interés para nosotros es en qué sentido se concibe aquí la verdad. Pero las dificultades comienzan sólo a partir de ahora con la pregunta: ¿qué sucede pues con estos contenidos constantes e idénticos: negrura, dulzura, acidez y similares, que, a diferencia de sus particularizaciones, existen siempre? El color como tal y el sonido como tal ¿siguen siendo algo cuando nadie lo ve y nadie lo oye? ¿Tiene sentido en general hablar de un color en sí? Respecto de esta dificultad, Lotze plantea una doble pregunta. Primero pregunta: estos contenidos ¿son en general algo o no son nada? Y segundo: ¿no les tiene que corresponder pese a todo algún tipo de predicado de ser y de realidad efectiva?

Sobre la primera pregunta: en ningún caso, dice Lotze, pueden no ser nada, pues después de todo nosotros los estamos mentando cuando decimos por ejemplo: el color en general es distinto del sonido en general. Aquí estoy haciendo pese a todo un enunciado con sentido acerca de algo, y no acerca de nada. Es decir, nosotros queremos decir algo cuando los diferenciamos. Ellos son algo, ¿pero este ser algo es entonces un ser? Y así se llega a la segunda pregunta: ¿qué ha de significar que un sonido *existe* cuando no lo está escuchando nadie, que un negro *existe* cuando no lo está viendo nadie?

Lotze comenta: «Hay cosas de las que pensamos que aún sabemos suficientemente, aunque de modo confuso, en qué consiste su ser aun cuando no están siendo objeto del conocimiento de nadie, sino que son exclusiva- 68
mente para sí mismas» (510). Pero en el caso de estos contenidos ya no puede hablarse pese a todo de ser. Pero por otra parte nosotros hemos *oído*; nosotros diferenciamos pese a todo estos contenidos. Así pues, en la respuesta a la primera pregunta se implica que de hecho estos contenidos son algo y no nada o, como dice Lotze: «un cierto elemento de afirmación» (ibíd.).

Si yo distingo el color en general del sonido en general y digo que *son* cualidades sensibles distintas, entonces estoy afirmando algo; he dado algo a lo que digo «sí». A estos contenidos les corresponde un cierto elemento de afirmación, no son una nada, pero pese a todo tampoco son entes, algo real en el sentido de Lotze. ¿Cómo hay que concebir entonces la realidad efectiva de estos algos que no son una nada? Tiene que haber pese a todo alguna información sobre ello. Lotze intenta crear claridad y hallar una respuesta mediante el tránsito a una consideración según principios. Su sentido es decisivo para la génesis del concepto de *validez*, pues éste se obtiene en el horizonte de esta reflexión sobre los principios.

Lotze dijo ya antes que los contenidos no son una nada, y lo formuló así: tienen un cierto elemento de afirmación o, dicho más exactamente, de afirmatividad, tal como se dice en otro pasaje (511). Por afirmación no entiende el afirmar, sino lo afirmado, así como el término «posición» no lo utiliza en sentido de poner, sino de lo puesto en cuanto tal, igual que también decimos que una factura no es el acto de facturar, sino lo facturado tal como está registrado. Lotze emplea estas expresiones y conceptos generales enlazando de modo patente con la posición de Herbart, con quien se confrontó detenidamente en su primera *Metafísica*. Lotze dice: «En efecto, hay un concepto muy general de afirmatividad o de posición» (ibíd.). Nuestros lenguajes no tienen una expresión correcta para este concepto de afirmatividad, y Lotze dice que en el término «posición» se encierra ya un concepto colateral totalmente improcedente de una acción a través de cuya realización se 69
genera cada afirmatividad que hay que designar. Es decir, lo que se quiere designar con las expresiones «afirmatividad» y «posición» no se refiere a un estar generado, y por eso la expresión «afirmatividad» es más adecuada como posición, porque en la afirmación se expresa más bien que, como dice Lotze, yo reconozco algo que ya existe, mientras que el término «posición» dice más bien que a partir de mí yo produzco algo por vez primera. Afirmación es reconocimiento de algo que ya existe en algún sentido, que tiene realidad efectiva. Es decir, Lotze dice que para este fenómeno general de la afirmatividad no tenemos en nuestro lenguaje ninguna expresión correcta, y

en esta situación de apuro se recurre más bien a un concepto usual; y entonces la afirmatividad la designa con la expresión «realidad efectiva», aunque ahí queda completamente irresuelto qué sea la afirmatividad. Es decir, con el término formal y general de realidad efectiva no se dice qué es lo que se afirma, si algo real o algo ideal o cualquier otra cosa efectivamente real, sino sólo la afirmatividad en general. Y ahora dice Lotze: ahora bien, la realidad efectiva o la afirmatividad —él dice luego también simplemente realidad efectiva o afirmación— puede clasificarse de diversas formas, y concretamente dice: «Llamamos efectivamente real a una cosa que *existe*, frente a otra que *no* existe; efectivamente real es también un acontecimiento que *sucede* [...], frente a otro que no sucede; efectivamente real es una relación que *se mantiene*, frente a otra que no se mantiene; por último, realmente verdadera llamamos a una proposición que *vale*, frente a otra cuya validez es aún cuestionable» (ibíd.). Es decir, aquí hay diversos objetos que se designan como efectivamente reales, y realidad efectiva significa primero el ser de las cosas; segundo, el suceder acontecimientos; tercero, el mantenerse relaciones; y cuarto, la validez de proposiciones. *Ser*, *suceder*, *mantenerse* y *valer* son las cuatro formas del ser real efectivo, de la realidad efectiva en general; y estas cuatro formas de realidad efectiva o de afirmatividad, según Lotze, no pueden reducirse unas a otras ni tampoco derivarse unas de otras. Con estas cuatro formas Lotze da las formas fundamentales posibles del ser, y dentro
70 de estas cuatro formas fundamentales del ser, de la afirmatividad o de la realidad efectiva está ahora el valer, y en concreto la validez se obtiene aquí en cierto modo del tipo de realidad efectiva de la *proposición*, y esto hay que tenerlo presente. Una proposición, dice Lotze, tiene su realidad efectiva en el hecho de que vale. Y en concreto la proposición, en tanto que se toma en sí misma, se entiende al margen de todas las aplicaciones que pueda recibir.

Pues bien, esta división de las formas de realidad efectiva Lotze la utiliza para interpretar el sentido de la doctrina platónica de las ideas; trata de mostrar que Platón, con su doctrina de las ideas y de su ser, no quería enseñar otra cosa que la «validez de verdades» (513). Validez es la forma de realidad efectiva a la que Platón se refería en el fondo al hablar del ser de la idea; sólo que, según Lotze, él tenía que hablar de ser, porque los griegos no tenían ninguna expresión para valer y para el modo de realidad efectiva que se quiere señalar con ello. Lotze está totalmente obcecado con su concepto reducido de ser (ser igual a realidad efectiva de las cosas sensibles) cuando considera que es incompatible con la admiración de la profundidad platónica «atribuirle la opinión absurda de que las ideas tienen un ser» (ibíd.). Lotze trata de mostrar en detalle que también en opinión de Platón las ideas tienen «la realidad efectiva de la validez» (514). Pues lo que tenemos que de-

clarar de las proposiciones verdaderas —su mismidad y eternidad o, mejor dicho, supratemporalidad—, estas determinaciones se atribuyen a lo que Platón llama ideas. El «contenido de una verdad» (515) en la proposición nosotros lo «reconocemos» (ibíd.), es decir, no lo hacemos por vez primera; la verdad «valía» ya, y valdrá al margen de si es pensada o no. En su realidad efectiva es independiente del espíritu en el que es pensada. Lo mismo sucede con la idea en tanto que «forma igual a sí misma» que en las diversas manifestaciones se reconoce como la misma (514). La idea es lo que es, con independencia de las cosas en las que pueda manifestarse y con independencia
de los espíritus que puedan darle la realidad efectiva de un estado anímico. 71
«Así pensamos todos de la verdad» (515).

Platón utiliza la expresión ὄντως ὄν cuando quiere diferenciar la diferencia de «una verdad con validez real de una presunta verdad» (514)[6].

Sin embargo, habiendo designado la idea como οὐσία, Platón —en opinión de Lotze— ha abierto una puerta a la malcomprensión. Pues οὐσία significa ὑπόστασις, el estar presentes por sí mismas cosas existentes, la substancia. Pero después de todo las ideas no son cosas. Y de este modo, con οὐσία Platón ha ocultado lo que él quería decir. Sólo que Lotze habla también aquí desde el presupuesto de que οὐσία significa substancia e incluso ὑπόστασις, lo cual es sólo un giro tardogriego de la expresión que no acierta en absoluto con el significado del término. οὐσία no significa substancia, cosa, algo real, «existente» en el sentido de Lotze; οὐσία es lo que comparece, o la comparecencia, lo siempre presente; es decir, el término se adecua en grado máximo a lo que Platón quería decir. Platón sólo se vuelve absurdo en sus intérpretes, a los que Lotze se suma también cuando cree refutarlos.

Pero en cierto sentido el propio Lotze tiene que retirar su propia interpretación de la doctrina platónica de las ideas. Valer: la forma de realidad efectiva de las proposiciones; pero las ideas, confiesa él mismo, después de todo no son proposiciones, sino en todo caso conceptos. El propio Lotze tiene que decir: «sólo con una claridad a medias puede transferirse esta expresión a conceptos particulares» (cfr. 521). Y reconoce que Platón, en su doctrina de las ideas, trató de las proposiciones sólo «parcamente»; «pero después de todo Platón no se fuerza a aceptar que justamente ellas, en esta forma como proposiciones, tengan que ser las partes más esenciales del mundo ideal» (521). Pero con ello queda dicho que, cuando concebía las

[6] ὄντως ὄν: lo que es conforme al ser, en el sentido del ser; «es» como sólo puede ser algo que es, siendo propiamente; siendo de tal modo que satisfaga plenamente al ser y a la posibilidad de ser. Según la interpretación de Lotze, Platón atribuye este peculiar ser a la verdad.

72 ideas no como proposiciones, sino sobre todo como «conceptos», los únicos de los que propiamente puede decirse que valen, Platón no sólo no se refería a la expresión «valer», sino tampoco a lo que Lotze quiere decir por su parte con esa expresión. Cierto que también este reconocimiento vuelve a ser fundamentalmente equivocado; Lotze trabaja con la diferencia entre *juicio* y *concepto*, que Platón no conocía en absoluto en esta forma. Es decir, ateniéndose a esta división fallida, Lotze pudo hallar un apoyo para su interpretación, pero sólo en apariencia, pues pasa por alto lo esencial del λόγος, el δηλοῦν, que éste tiene siempre, ya sea juicio o concepto. Esta diferencia no es esencial para Platón, sino el λόγος, en la medida en que en general hace manifiesto algo (λόγος como δηλοῦν), es decir, que lo hace ver, y lo visto en el λόγος es la idea.

Justamente con las interpretaciones positivas de los filósofos griegos, y sobre todo de los viejos héroes del pensamiento filosófico, se hace siempre la experiencia de que aunque muchas cosas, consideradas desde el punto de vista de un maestro de escuela, no son claras, no obstante, al contrario, hay que haber llegado ya muy lejos para comprender realmente esta falta de claridad como tal y para interpretarla en sus posibilidades positivas, en lugar de banalizarlas con diferencias y claridades aparentemente avanzadas y echarlas a perder en su contenido positivo. Siempre se subestima la necesidad y la dificultad de la disposición positiva que se precisa tener para sustraerse al peligro de profanar el pasado. Y a uno mismo tiene que hacerle pensar el advertir cómo un pensador tan eminente y objetivo como Lotze no escapó a este peligro.

Pero aquí el tema no es la concepción de Lotze de Platón, ni la tarea es la crítica a esa concepción. Lo que se pretende con la demostración es otra cosa: una comprensión de la génesis del concepto de validez y de la doctrina del ser ideal de la verdad, es decir, la pregunta: ¿qué es lo que se establece sobre la verdad cuando se dice que el ser de las proposiciones es la validez, y que la validez es la forma de realidad efectiva que Platón atribuyó a las ideas, el ser ideal? Con la respuesta a esta pregunta obtenemos la informa-
73 ción sobre las raíces (una raíz principal) de la crítica al psicologismo. Dicho de otro modo: la visión de la orientación fundamental del concepto de validez la ganamos con la pregunta: ¿qué es la verdad?

En primer lugar, a propósito de lo que antes se dijo sobre la crítica al psicologismo, a partir de la interpretación de Lotze de la doctrina de las ideas, vemos ahora cómo Husserl pudo llegar en realidad al error suyo que hemos señalado. Lotze dice: la verdad como proposición verdadera vale, pero valer es la forma de realidad efectiva de la idea, pero las ideas tienen al mismo tiempo el carácter de lo universal frente a las particularizaciones sensibles.

Es decir, las proposiciones que valen y que por consiguiente son ideas al
mismo tiempo son lo ideal en el sentido de lo universal respecto de las par-
ticularizaciones de las proposiciones, concretamente respecto de las posicio-
nes. Es decir, llevándolo a una conclusión, el error de Husserl se basa sim-
plemente en haber procedido así: *idea igual a validez igual a proposición.*
Ésta es la primera tesis. Segunda premisa: *idea igual a universal igual a forma*
igual a género. Conclusión: *proposición igual a universal, idéntica a idea*; y a
partir de aquí: *proposición igual a género respecto de las posiciones.* Pero al
margen de este error de Husserl, preguntamos ahora: ¿realmente hemos lo-
grado algo para el esclarecimiento de la esencia de la verdad con la califica-
ción de la verdad como validez? Hay que asentar que Lotze emplea la vali-
dez como la forma de realidad efectiva de la proposición verdadera. Y aquí
tenemos que tener fijamente presente el modo como Lotze procede en el
pasaje en el que deduce las cuatro formas distintas de realidad efectiva. Aquí
dice (511): «Llamamos efectivamente real a una cosa que *existe*; efectiva-
mente real es también un acontecimiento que *sucede*; efectivamente real es
una relación que *se mantiene*; y realmente verdadera llamamos a una propo-
sición que *vale*». Aquí no dice simplemente, como en los casos mencionados
previamente, que una proposición que vale es efectivamente real, sino que
es realmente *verdadera.* Luego la realidad efectiva se toma aquí como una
determinación adicional de la verdad, luego si esta realidad efectiva de la
proposición verdadera se identifica con la validez, la validez se toma en el
fondo como la afirmatividad de una verdad, luego se da una determinación
adicional para la proposición verdadera, pero no se dice nada sobre la ver- 74
dad que constituye a lo verdadero en verdadero. Es decir, el término «vali-
dez», ya en el modo como se obtiene dentro de las diferenciaciones de las
formas de realidad efectiva, muestra que aquí no se está decretando nada so-
bre la verdad como tal, sino que se está diciendo algo acerca de aquello que
es verdad, concretamente acerca de la posible forma de su realidad efectiva.
Pero si se dice mera y confusamente que verdad significa valer, ahí se encie-
rra una equivocidad seductora a la que ha sucumbido por entero la lógica
moderna, la lógica de la validez. Apelando a Lotze se dice que ser verdad
igual a valer, es decir, que verdad igual a valer. Pero la equivocidad se encuen-
tra en la expresión ser-verdad. En la deducción de Lotze, ser verdad significa
lo mismo que ser de lo verdadero, concretamente de la proposición verdade-
ra. Pero al mismo tiempo el ser verdad se toma equívocamente en el sentido
de aquello que es la verdad, de la esencia de la verdad. *Ser verdad* en el senti-
do del *ser efectivamente real de las proposiciones verdaderas* se identifica aquí
con *ser verdad* en el sentido de la *esencia de la verdad,* y como lo primero se
define como validez, se dice a su vez que la esencia de la verdad es la validez.

Lotze no responde qué es la propia verdad, sino que sólo dice de qué modo las proposiciones verdaderas son efectivamente reales, y esta forma de realidad efectiva del valer la obtiene mediante la diferenciación frente a las cosas, los acontecimientos, las relaciones. En esta multiplicidad de realidades efectivas se incluyen también las proposiciones. Aquí no seguimos discutiendo si esta misma clasificación en cosas que existen, acontecimientos que suceden, relaciones que se mantienen y proposiciones que valen es realmente atinada. Es muy cuestionable, porque las proposiciones son ya relaciones, y las cosas que supuestamente existen en la mayoría de los casos tienen su auténtico ser en el hecho de que en ellas y con ellas mismas sucede algo, de modo que estas diferencias que Lotze aduce se entrecruzan todas. Ya estas diferencias de las formas de realidad efectiva, entre las que aparece la propia validez, no están claramente separadas. Pero sobre todo no se ha puesto en claro por qué en general la idea de realidad efectiva puede obtenerse y tiene que obtenerse al hilo conductor de la afirmación, por qué justamente el correlato de la afirmación, es decir, la afirmatividad, es aquello que llamamos
75 realidad efectiva, es decir, por qué precisamente el ser en el sentido más amplio o, en la terminología de Lotze, por qué la realidad efectiva tiene que interpretarse respecto de la afirmación. Esto es una mera afirmación de Lotze que él introduce aquí sin demostrar, y con ello pone su deducción de las diversas formas de realidad efectiva sobre un suelo indeterminado.

Lotze podría pensar que ha aportado algo nuevo al esclarecimiento de lo ideal y de su realidad efectiva, porque junto con toda la tradición se ha movido en una confusión fundamental sobre la pregunta por el ser. Afirmatividad sigue siendo afirmatividad, ya se cuestione un ser real o uno ideal en cuanto a su realidad efectiva; sensible, no sensible, «ideal», no son caracteres del ser. La afirmatividad de lo no sensible no dice nada acerca del modo de la afirmatividad como tal.

Si enfatizamos que ni se ha esclarecido la génesis ni la posibilidad de estos modos de la realidad efectiva (ser, suceder, mantenerse, valer), y ni siquiera se ha demostrado en absoluto la razón que legitima el hilo conductor (la afirmatividad), Lotze podría responder que esto es una exigencia imposible. Él dice: «Y por último, qué signifique este valer no ha de preguntarse a su vez desde el presupuesto de que aquello que con ese término se mienta de modo comprensible podría deducirse aún de alguna otra cosa» (512) (por ejemplo en el sentido de un debilitamiento progresivo de la forma de realidad efectiva del ser al valer). «Igual que nadie puede decir cómo se hace que algo exista o que algo suceda, tampoco puede indicarse cómo se hace que una verdad *valga*; este concepto también hay que considerarlo un concepto fundamental que se basa absolutamente en sí mismo, del que cualquiera

puede saber lo que se quiere significar con él, pero que nosotros no podemos engendrar por construcción a partir de unas partes que no lo contengan ya previamente» (513).

Lotze dice aquí: al señalar que la validez es un concepto fundamental que no se puede seguir reduciendo, estamos diciendo algo comprensible. Pero al mismo tiempo remarca (519): «Y tengo que añadir por último que ahora 76
también nosotros, cuando diferenciamos la realidad efectiva que corresponde a las ideas y leyes como *validez* de la realidad efectiva de las cosas como *ser*, hemos obtenido por ejemplo, primeramente gracias sólo al favor de nuestro lenguaje frente al de los griegos, una cómoda designación que puede advertirnos de la confusión. Pero no por ello el asunto que designamos con el nombre de validez ha perdido nada de su carácter asombroso», es decir, que más que de una cómoda designación se trata de que el propio asunto es asombroso.

Pero si la admiración (por lo evidente) constituye también un empuje hacia el preguntar filosófico, eso podría ser sólo el motivo para preguntar realmente, y no para permitir que un prejuicio nos aparte de ello. Pues también aquí Lotze cae bajo un prejuicio difundido, hoy no menos dominante: estos conceptos presuntamente fundamentales bastaría con acatarlos y dejarlos estar, y especialmente cuando se trata del concepto más universal, como «ser» o realidad efectiva.

Que —como piensa Lotze— el esclarecimiento del sentido del ser haya de consistir en que se sepa indicar cómo está hecho el ser es cuestionable en grado sumo. Ahí se encierra el prejuicio de que el ser es en general similar a algo producible, una cosa, es decir, un ente, y lo mismo sucede con el supuesto «valer». Desde luego que el ser producido no se puede indicar, porque no tiene sentido preguntar por ello. ¿Pero se sigue de ahí que el ser no pueda tratarse como el ente, o incluso que sea imposible una interpretación filosófica? En absoluto, sino que sólo se dice que los fenómenos de la filosofía no son cosas como mesas o casas.

La opinión de Lotze de que los llamados conceptos fundamentales son supuestamente inexplicables es la de la tradición. Se dice generalmente que el ser no es definible. De este modo, puesto que la definición tiene que decir lo que algo es, no puede preguntarse qué «es» el ser. ¿Qué sucede con la definición? Ella indica de qué consiste una cosa, de dónde procede, sus partes: *homo = animal rationale*. La definición dice algo acerca del ser produ- 77
cido de un ente. La definición es por tanto el modo de determinar lo existente, y en particular las cosas (la tarea de la segunda parte del primer apartado principal de los *Analytica posteriora* B es mostrar más estrictamente esto, el τί).

Así pues, cuando se trata sobre la definibilidad o indefinibilidad del ser y similares, ya se lo está entendiendo como un ente; toda la discusión es desde el comienzo un contrasentido. El enunciado: «el ser es indefinible» puede tener un sentido auténtico que jamás ha sido comprendido; a saber, ya que es fundamentalmente distinto del ente, exige un lugar de partida distinto que la definición. El enunciado encierra una tarea y una exhortación a un preguntar radical, pero no el tranquilizarse con algo supuestamente evidente.

Si se argumenta del modo habitual —el ser es indefinible—, es decir, si uno se conforma con pensar algo evidente pero completamente confuso (Pascal), entonces, conforme a lo que hemos explicado, eso tiene tanto sentido como la siguiente argumentación: sobre una bicicleta no se puede tocar el piano, luego una bicicleta es un utensilio inútil; como si todos los utensilios tuvieran que tener la propiedad de que sobre ellos se tocara el piano, como si todo aquello sobre lo que se trata tuviera que ser definible.

Por muy insuficientemente que esté determinada la proveniencia de ser —realidad efectiva— validez, pese a todo Lotze ha dado específicamente con ello el hilo conductor de concebir el valer como aquello a lo que Platón se refería con el ser de las ideas.

Al margen de que la interpretación particular de Lotze sea atinada o no, de ahí resulta que la validez = la realidad efectiva (ser) de las proposiciones verdaderas se comprende como el modo de ser que los griegos designaban como auténtico ser y que, conforme al sentido (que aquí no hay que mostrar), significa lo mismo que la comparecencia y la presencia de la φύσις en el sentido más amplio. Las verdades «son» presentes igual que las cosas, los acontecimientos, las relaciones; al margen de que ahora las proposiciones
78 sean o no audibles, degustables o tangibles, lo esencial (según nuestra interpretación) es el ser presente.

Valer tiene el sentido de ser de la comparecencia constante de algo, y Lotze lo emplea como determinación del modo de ser de proposiciones verdaderas. Proposiciones = verdades. Es decir, a las verdades se les atribuye el ser que los griegos enunciaron del mundo y que, en la medida en que la pregunta por el sentido del ser en general la orientaron conforme al ente como mundo, comprendieron como el único y auténtico ser. Pero con ello se despejan por vez primera las verdaderas raíces de las que el cuestionamiento y la respuesta de la crítica al psicologismo cogen sus fuerzas determinantes. La verdad y el sentido de lo verdadero, que es *qua* proposición, esto verdadero se identifica estrictamente con el ser como valer.

Pero ahí ni se discute el sentido de este ser ni su proveniencia y su límite, y ni siquiera se plantea la propia pregunta por la verdad, ni tampoco se

muestra por qué precisamente las proposiciones son y tienen que ser la verdadera concretización de la verdad.

Por consiguiente, y para regresar a la pregunta conductora, ¿qué se ha ganado con la interpretación de la verdad como validez para la auténtica pregunta por la esencia de la verdad? Nada. Al contrario: la lógica de la validez comienza con un autoengaño si es que piensa que con la identificación de verdad y validez tiene un fundamento claro y fundamentado. En todo caso, con esta tesis se ha respondido a la pregunta por el modo de ser de formas que, en cierta manera, de modo derivado, pueden ser verdad, y que como verdaderas pueden tener un ser que pueda designarse como validez; ciertamente que para ello se requiere de una nueva interpretación con una orientación distinta (como luego se verá), para mostrar cómo es posible algo así y en qué medida la verdad puede tener en cierta manera el modo de ser de φύσει ὄντα.

Lo que no se muestra en la lógica de la validez es:

1) qué es la verdad;
2) que las proposiciones son la concreción auténtica y original de la
verdad, de modo que a partir de ahí podría determinarse primaria- 79
mente su ser.
3) por qué estas proposiciones pueden tener un ser del ser de la presencia;
4) que este sentido de verdad es el único y el primario;
5) menos aún, por qué el ser tiene que tener este sentido;
6) y no muestra en absoluto por qué la pregunta por la verdad finalmente se enlaza con la pregunta por el ser.

Estas preguntas que hemos planteado aquí no son preguntas críticas ni formalmente vacías que, en cierta manera, nosotros lancemos al buen tuntún a la lógica de la validez y a la lógica moderna, y quizá a toda una tradición, sino que son preguntas concretas que nosotros mismos tenemos que plantear en el transcurso de esta asignatura para obtener una respuesta indicadora.

Pero, precisamente a causa de este enlace con la gran tradición de la filosofía antigua, la validez se ha convertido hoy en cierto modo en una palabra mágica para la lógica; no sólo para la lógica: se habla igualmente de validez ética y estética (validez alógica), de modo enteramente paralelo a las exigencias del psicologismo de demostrar todas las conductas: las conductas teóricas, las prácticas, las artísticas y las objetuales, en su legalidad, norma y determinación. Pero en el fondo, esta palabra mágica, «validez», no es más que una maraña de confusiones, desconcierto y dogmatismo.

¿Pero por qué ejerce la palabra «validez» este hechizo? Porque la multivocidad de la expresión es aún mayor de lo que se había mostrado hasta entonces, y porque esta multivocidad permite dar a la expresión una nueva aplicación según el contexto. No porque lo que ella mienta esté asegurado inequívocamente como fenómeno universal y esté descubierto en sus referencias universales, sino porque la confusión de la expresión y de lo que ella mienta permite semejante aplicación amplia y descontrolada. La amplitud del uso no obedece a la función aclarada y principal de lo mentado, sino a la oculta multivocidad de la expresión.

80 Para mostrar los significados esencialmente distintos que el término «validez» tiene junto con el que hemos mencionado en primer lugar, tenemos que retornar de nuevo a Lotze. Al esbozar el tratamiento que hace Lotze de la doctrina de las ideas se mostró de qué modo rechaza el concepto tradicional de verdad y toma el punto de partida en el conjunto fluyente de las representaciones y en la conciencia de las representaciones, en aquello que es accesible según la formulación que él hace de la «intuición interior». Y ahí resultó como lo verdadero lo permanente y fijo, lo captable por esta intuición interior. Lo que permanece así es lo válido: sin excepción, de modo reiterativo, sin contingencias, es decir, de modo necesario. En principio, esto que permanece está sólo en la conciencia, pero conforme a su contenido específico son determinaciones y correlaciones legales de aquello que ingenuamente llamamos las cosas ahí afuera; con esto verdadero y constante hemos dado algo en la conciencia que enuncia algo del mundo externo sin que pueda ni tenga que medirse con arreglo a él. Lo válido en el sentido de lo constante y necesario obtiene ahora a la vez el sentido de algo que, en tanto que vale, es válido del ente que existe con independencia de la conciencia pero que nosotros no alcanzamos en las representaciones.

La validez como contenido permanente es ahora a la vez validez de objetos presentes, es decir, validez objetiva: objetividad[7].

La validez en el segundo sentido no vale por motivo de una medición conforme a las cosas, sino por motivo y en calidad de consistencia fija, inmodificable y legal de la conciencia. Así pues, un segundo sentido de validez es «valer» como validez objetiva[8].

Es decir, en tanto que algo vale en el primer sentido, y por tanto es válido del propio ente (vale en el segundo sentido), en esta misma medida esta

[7] Cfr. Lotze 556: lo que vale como «objetivamente válido»; «validez real»; «validez objetiva» 557; concepto universal: «validez de ente» 561. ¡569!

[8] Un presupuesto metafísico de la armonía; aquí se produce la inversión del problema de la verdad: *verum* por motivo de lo *certum*, y al mismo tiempo «crítico».

verdad es válida a la vez para todos los cognoscentes. Ahora valer no significa ni realidad efectiva de la proposición verdadera ni valer el ente, sino validez para el cognoscente. Valer es ahora validez no como objetividad, sino como validez universal, o, más exactamente, valer se toma aquí como obligatoriedad. De este modo, en la expresión «*valer*» se entrelazan tres sentidos fundamentalmente distintos: realidad efectiva de la proposición verdadera, relación con el ente enunciado y mentado en el enunciar y obligatoriedad para los cognoscentes: 1) verdad en su realidad efectiva; 2) esta verdad referida a los objetos; 3) verdad referida a sujetos que captan. Todo significa validez, y esta expresión se emplea ora en este, ora en aquel significado, ora en dos de ellos o (siempre entre otras cosas) en los tres. 81

Lo que vale, que a la vez es válido, en tanto que enunciado da información sobre algo necesario y desde sí mismo consistente, que nosotros reconocemos y concebimos; un «sí» no dejado al arbitrio, sino que ahí se exige y es obligatorio para todos.

Y en esto hay que advertir ahora algo esencial, para lo cual se vuelve aquí relevante aquello de lo que informó por extenso el cuestionamiento de Lotze. El valer primario es la realidad efectiva de contenidos y proposiciones «en la conciencia». Y sobre éste se fundamenta la objetividad, y en ambos la obligatoriedad. La proposición no vale acaso porque sea válida respecto de los objetos: la validez en el primer sentido no se fundamenta en la validez *qua* objetividad. Efectivamente, esta exigencia en el sentido de una medición como concordancia está excluida; no puede decirse: por tanto, verdad pese a todo como concordancia; sino al contrario: porque la proposición vale, es válida, porque hay algo fijo en la conciencia, por eso concuerda, aunque eso sea una formulación inexacta. ¿Y por qué vale? Porque la proposición, en tanto que algo fijo, es algo permanente que tiene que ser afirmado en cuanto tal, algo que debemos reconocer.

Así pues hay que advertir que la validez, conforme a la «deducción» que mostramos antes, queda referida primariamente a la *afirmación*[9].

Los otros significados del término «validez» sólo refuerzan lo que ya se 82
dijo fundamentalmente: que aquí no se cuestiona en absoluto el fenómeno de la verdad. No es que ahora se despliegue por vez primera la pregunta por la verdad, sino que ya se la da por fundamentalmente respondida en la función primaria: validez = ser verdad. Por consiguiente, la validez como objetividad y la validez como obligatoriedad universal alejan todavía más de una pregunta central por la esencia de la verdad, en tanto que ambas se construyen sobre el primer concepto de validez.

[9] Afirmación, *assensus*, consenso; *iudicium* en el sentido preciso: reconocimiento.

Por consiguiente, bajo el dominio del concepto de validez la pregunta por la verdad se va desplazando cada vez más a ámbitos y problemas secundarios, y finalmente hasta la pregunta, en sí misma no irrelevante, por el modo de la relación de la verdad hacia la posible postura de los «sujetos» que la conocen. Pero entre tanto el enajenamiento llega aquí hasta el punto de que se olvida el primer sentido de validez, e incluso se identifica verdad con obligatoriedad universal. Verdad es lo que vale para todos, es decir, lo que todos tienen que reconocer.

El «descubrimiento» de la validez, que tanto se celebra, es sólo la apariencia de una auténtica pregunta por la esencia de la verdad. Pero para decir lo último: todavía no se ha alcanzado la última estación del derrumbamiento de la pregunta por la verdad.

Se creía que había que ir más allá de Lotze, se pensaba que se lo radicalizaba y que se obtenía por vez primera el último sentido de su doctrina de la validez, y con ello la verdadera filosofía. La reflexión que se hacía era ésta:

Valer, como forma de realidad efectiva, se refiere en general a la afirmación; en la validez se afirman proposiciones verdaderas, es decir, se reconocen. Si se mira más de cerca lo que se reconoce en el reconocimiento, entonces se ve que eso no es la validez, sino un valor; es decir, lo que afirma la proposición verdadera, la verdad como tal, es un valor. Reconocer proposiciones verdaderas es juzgar; pero juzgar es la forma fundamental de conocer; en el conocimiento se reconoce un valor, es decir, el conocimiento se dirige a un valor, el
83 objeto del conocimiento es un valor. Windelband y Rickert han recorrido el camino desde la teoría de la validez de Lotze hasta esta teoría del conocimiento. También la conducta teórica, no sólo la práctica y la estética, es una conducta con relación a valores; y por consiguiente, aquello respecto de lo cual la conciencia se comporta en la mayoría de los casos es respectivamente un valor; ahora bien, en la medida en que la conducta humana en estos diversos dominios puede caracterizarse de modo concreto como cultura, los valores son valores culturales. Por consiguiente, la filosofía tiene que ser filosofía del valor, y como tal es filosofía de la cultura: su tarea es un sistema de los valores. Por eso, también la revista que ha surgido de este círculo, el *Logos,* tiene como subtítulo: «Revista internacional para la filosofía de la cultura».

Éste es, expuesto en términos muy generales pero captado en su auténtico sentido, el sentido de la filosofía del valor tal como se ha formado enlazando con Lotze. Conforme a la orientación de la filosofía dominante en aquella época, esta teoría del valor puso la doctrina de Lotze en conexión con la filosofía kantiana [10], y entonces se descubre que Kant escribió tres crí-

[10] Cfr. Windelband, *Präludien*, Estrasburgo 1883.

ticas: *Crítica de la razón pura* (o sea, de la conducta teórica), *Crítica de la razón práctica* (de la conducta práctica, moral), *Crítica del juicio* (de la conducta estética). Las tres críticas de Kant están cortadas a la medida de los tres valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Y estos tres valores son pues también los valores fundamentales.

Ahora bien, Kant también se ocupó de la religión, pero no de modo que este tratamiento se pueda equiparar a las críticas; pero la religión también hay que integrarla en el sistema, y a este fin se inventó el valor de lo santo. Cierto que, según Windelband, lo santo no es un valor autónomo: decir tal cosa en torno a 1900 y antes de la guerra habría sido osado. Pero como tras la guerra el mundo se ha vuelto muy religioso e incluso se celebran congresos mundiales, semejantes a la asociación internacional de químicos o de
meteorólogos, se puede aventurar ya a decir que la religión es también un 84
valor, es más, la cosa ni siquiera acaba aquí, sino que —las visiones se vuelven supuestamente más profundas— Dios es un valor e incluso el valor supremo. Cierto que esta proposición es una blasfemia, que no se ve atenuada porque los teólogos la expongan como la sabiduría última. Todo esto sería extraño si es que no fuera profundamente triste, porque pone en evidencia que no se filosofa a partir de las cosas, sino a partir de los libros de los colegas. De todo ello, lo único que es de relevancia científica es la comprensión del camino de esta filosofía y teología, la visión de la procedencia del falseamiento más radical.

Windelband y Rickert han recorrido este camino del enajenamiento de la doctrina de la validez de Lotze en filosofía del valor; citemos brevemente las estaciones principales, y también las muestras de ello.

El tratado más importante para la conexión de la filosofía del valor con Lotze son las *Colaboraciones sobre la doctrina del juicio negativo* de Windelband (Straßburger Abh. z. Philosophie, 1884, ed. Zeller) para su heptagésimo aniversario. Enlazando con la doctrina del juicio de Brentano (pero que ahí en el fondo no se nombra conforme a la importancia que tiene para Windelband), según la cual juzgar es reconocer, Windelband muestra ahí la conexión con la doctrina de la validez de Lotze. Ahora bien, esta idea, que lo que se reconocen son valores, Rickert la expuso en sus aspectos fundamentales en *El objeto del conocimiento*, de 1892 (tesis de habilitación de Friburgo). Conforme a la opinión que en aquel momento reinaba de que los juicios son la auténtica forma fundamental del conocimiento, Rickert amplía la tesis de Windelband: juzgar es reconocer valores, juzgar es conocer, la verdad es un valor. Hasta el día de hoy Rickert no ha retirado nada de las tesis fundamentales, sólo que hoy sus ideas son menos transparentes, porque en su teoría del conocimiento ha recogido al mismo tiempo la fenomenología,

así como sugerencias esenciales de su discípulo Lask. Como muestra, algunas frases de Rickert: «Todo conocimiento comienza con juzgar, prosigue en
85 el juzgar y sólo puede consistir en juzgar». «Conocer es afirmar o negar. Queremos intentar conocer a partir de aquí las consecuencias» (primera edición, 55 ss.).

Juzgar es un proceso psíquico, y es uno de aquellos procesos en los que no nos comportamos como contempladores que no participan, sino que en el juzgar —afirmación y negación (o aprobar y desaprobar, reconocer y rechazar: para Rickert es todo lo mismo)— «participamos en nuestro contenido de conciencia como en algo que nos es valioso» (56).

«Ahora bien, porque lo que vale para el juicio tiene que valer también para el conocimiento, de la afinidad que el juicio guarda con el querer y el sentir resulta que en el caso del conocimiento teórico puro se trata de una postura hacia un valor. La conducta alternativa de aprobar o desaprobar sólo tiene un sentido con relación a valores» (57). «En todo juicio, en el momento en que juzgo sé que estoy reconociendo algo que vale atemporalmente.» «La evidencia, considerada psicológicamente, es por tanto un sentimiento de placer, unido a la peculiaridad de que otorga a un juicio una validez atemporal, y con ello le da un valor que no puede ser engendrado por ningún otro sentimiento de placer. El valor, porque es atemporal, es independiente de todo contenido de conciencia» (61). O sea, que porque se mantiene independiente del tiempo, es decir, porque es validez, por eso el valor es el objeto de todo conocimiento.

Sobra la crítica, es infructuosa: sólo interesa la conexión con Lotze y la interpretación de sus ideas. Por muy irrelevante que sea en sí misma, esta filosofía del valor tuvo pese a todo una cierta función en el siglo pasado, sobre todo entre 1880 y 1900: la lucha contra el racionalismo y contra el predominio de la ciencia natural en el pensamiento filosófico. Cierto que en esta época Dilthey trabajaba ya desde hacía tiempo con otras ideas; pero apremiado por las cosas y movido por una verdadera investigación y guiado por una precaución ejemplar, tuvo que negarse —en el fondo toda su
86 vida— a llevar sus investigaciones al mercado en cómodas proposiciones y sistemas para su uso. Y entonces Dilthey también influyó esencialmente en la otra orientación del trabajo de esta filosofía del valor, es decir, en la ocupación con las ciencias del espíritu; la conocida distinción entre formación de concepto generalizante e individualizante, entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, se remonta en esta forma hasta Dilthey, sólo que ahora se la pone en conexión con el concepto de valor.

Demostrar la multivocidad del concepto de validez fue el motivo para mostrar cómo a partir de ella pudo surgir la actual filosofía del valor. Pero

para nosotros es importante la conexión inversa hacia atrás con las tradiciones de la gran filosofía: validez tomada en el primer sentido, en el sentido del ser de la idea, la conexión con la ontología griega. En la medida en que la validez se toma a su vez como objetividad y como ser válido, la doctrina de la validez de Lotze entra en conexión con Kant, y en la medida en que la validez se toma a su vez como certeza en el sentido de certeza apodíctica y validez universal, y todo este cuestionamiento de objetividad y validez se rige según la doctrina de la inmanencia de la conciencia, según la cual en un primer momento sólo se tienen dados los contenidos de conciencia como tales, esta doctrina, junto con Kant, se remonta a su vez a Descartes. Es decir, en el transfondo de toda esta teoría de la validez en su multivocidad está la filosofía griega, el *cogito ergo sum* de Descartes y el Kant interpretado en una determinada dirección. Con esto se han desentrañado por vez primera los orígenes de la lógica de la validez.

En esta consideración de las raíces de los presupuestos de la crítica al psicologismo me he limitado a la conexión con Lotze. Pero tan importante como esta línea hacia Lotze es la que va hacia Bolzano, filósofo austríaco de comienzos del siglo pasado, que en 1837 publicó su *Doctrina de la ciencia* en cuatro volúmenes. Ahí se expone en forma del todo extrema la doctrina de las proposiciones en sí y de las verdades en sí, libre de todo tipo de psicologismo. Este lógico, enteramente olvidado en el transcurso del siglo XIX, 87
fue retomado en los años noventa y dentro de la escuela de Brentano por Tvardovski, quien en 1896 publicó un tratado *Sobre la doctrina del contenido y el objeto de las representaciones*, que ha venido a ser muy importante para la lógica actual. En relación con este pequeño escrito se apunta por primera vez a Bolzano, pero sólo se le prestó atención merced a que el primer volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl despertó un interés especial por él, aunque, pese a todo y según mi convicción, ahí se le sobrevaloró filosóficamente[11].

El propio Bolzano está determinado esencialmente por Leibniz. Lo mismo Husserl, y en concreto de modo directo y no por un rodeo a través de Bolzano. Las conexiones con Leibniz sobre las que el propio Husserl se pronuncia (*Investigaciones lógicas* I, 219 ss.) atañen menos a la doctrina de las verdades en sí que a otra parte esencial de la filosofía actual.

[11] Porque, a causa de este nuevo interés por Bolzano que había despertado Husserl, se avivó al mismo tiempo su estudio, mientras que las obras eran de muy difícil acceso; en 1914 se comenzó a reimprimir la *Doctrina de la ciencia*, de la que se publicaron dos volúmenes, los más importantes. Pero es una malcomprensión total del auténtico sentido de las *Investigaciones lógicas* de Husserl si simplemente se dice, como suele hacer Rickert y por lo demás la lógica actual, que lo que Husserl ofrece en las *Investigaciones lógicas* es una mejoración de Bolzano.

Con ello quedan mostradas las raíces de la diferencia entre el ser real y el ser ideal en el pensamiento, de la doctrina de la proposición verdadera como validez, con un vistazo a la repercusión de la doctrina de la validez sobre la formación de la filosofía del valor. No sólo eso: ya se han planteado preguntas esenciales de la crítica referentes a la génesis del concepto de validez. Pero con ello hemos anticipado ya ciertas preguntas de la crítica que con arreglo a la disposición estaban reservadas para el § 10. Pero sólo lo parece, pues no estamos en absoluto preparados para eso, a saber, para una crítica de la crítica al psicologismo, es decir, para una postura fundamental respecto de éste. Y no lo estamos porque todavía no hemos puesto en claro la
88 crítica de Husserl al psicologismo en su núcleo positivo. Más bien, el psicologismo y su crítica a cargo de Husserl los hemos descrito —con intención— sólo en la forma y en la medida en que Husserl los expuso en el primer volumen de sus *Investigaciones lógicas*, y tal como los contemporáneos los entendieron entonces y los siguen entendiendo ahora, es decir, en la forma en que esta crítica se ha configurado positivamente, por ejemplo en la lógica de la validez y del valor; pero en modo alguno en dirección al núcleo y en el sentido en que Husserl quiso que se supieran entender estos pronunciamientos críticos. La crítica de Husserl al psicologismo es —y también tiene que serlo conforme al sentido, si es que quiere hacerse positiva y no limitarse a constatar y demostrar errores— crítica a la psicología, una crítica a la psicología en el modo de introducir en el lugar de la función y del papel que se arrogaba la psicología un nuevo tipo de investigación: *fenomenología*. En que la crítica al psicologismo es en realidad crítica a la psicología se aprecia que, con ello, la tarea cuya solución reivindica el psicologismo se concede y se afirma como una tarea legítima, con la única diferencia de que ahora se aprecia que la psicología, en su estado de entonces y en el actual, no tiene la capacidad para resolver estas cuestiones, es más, ni siquiera de plantearlas en general con sentido.

Este sentido de la crítica a la psicología no se entendió ni antes ni ahora. Se vio en la contraposición del ser ideal con el real lo único y esencial, hasta el punto de que, en vista del segundo volumen, que se publicó inmediatamente después del primero, que supera a éste en cuanto a contenido positivo y extensión en más de una cuarta parte y que trae la fenomenología, se pudo decir de modo casi general que después de todo aquí Husserl vuelve a hacer psicología; o como dice Sigwart al final de la introducción a la tercera edición (1904): «Si Husserl combate el psicologismo, él mismo se vuelve culpable de esta herejía». Así pues, sólo podremos tomar una postura ante la crítica de Husserl al psicologismo cuando esta misma se haya comprendido en su sentido propio.

§ 10. Preguntas anticríticas. Necesidad de remontar el cuestionamiento por la esencia de la verdad hasta Aristóteles

Preguntamos tres cosas: 89

1) ¿Cuál es el núcleo de la crítica al psicologismo y por qué esta crítica al psicologismo tiene que ser una crítica a la psicología?
2) ¿Qué ofrece esta crítica al psicologismo de positivo con relación a la pregunta de la captación e interpretación del fenómeno de la verdad?
3) ¿Qué relación guarda esta interpretación de la verdad con la que describimos en primer lugar, la verdad de la proposición (validez)? ¿Y satisfacen ambas concepciones la exigencia de un desentrañamiento e interpretación radicales del fenómeno?

1) ¿Por qué la crítica al psicologismo tiene que ser una crítica a la psicología? La separación entre el ser psíquico real del pensamiento y el contenido ideal de lo pensado es tan evidente que podría pensarse que bastaría con mantener consecuentemente esta separación para impedir todo influjo de la psicología (que trata de lo psíquicamente real) que induzca a confusión, y por otro lado para tener para la lógica un ámbito delimitado inequívocamente. Ésta es la opinión que sostiene la habitual lógica de la validez, y especialmente la filosofía del valor de Rickert: del modo más claro lo muestra el concepto de Rickert de psicología, según el cual la psicología se concibe de modo enteramente análogo a la mecánica; la psicología tiene que ver con el ser real, y por eso es una ciencia natural pura, mientras que por otro lado la lógica tiene que ver con el ser ideal de la validez («Los límites de la formación del concepto en las ciencias naturales»). Así se tiene una separación aparentemente intocable entre dos disciplinas, una del ser del pensamiento y la otra del valer: ¿qué podría ser más plausible? Y pese a todo, de este modo uno se dispensa de una comprensión de los asuntos y de su investigación. Pues al final, el pensamiento de lo pensado es algo tan efectiva- 90
mente real como el pensamiento real por un lado y luego, por separado, lo ideal como lo pensado = lo válido por el otro lado; y al final, el pensamiento concreto de lo pensado es la realidad efectiva más viva, en la que el pensamiento y lo pensado «son». ¿Qué sucede ahora con este pensamiento de lo pensado, es decir, con el pensamiento que efectivamente es pensamiento «real» en la medida en que piensa algo? En este pensamiento de lo pensado, rigiéndonos según la separación hecha antes, hay pese a todo una «relación»

entre el pensamiento real y lo pensado ideal que es efectivamente real, en la medida en que hay tal cosa como pensamiento efectivamente real y vivo. Y el pensamiento, si es un pensamiento efectivamente real, evidentemente no es un pensamiento distraído o, mejor dicho, libre de pensamientos, pues también lo que se llama pensamiento distraído sigue siendo siempre pensamiento de algo, sólo que quizá no orientado a la cosa de modo disciplinado y metódico. Pero en aquella separación el pensamiento es algo psicológicamente real, y junto a él, o por encima de él, o por detrás de él, o no se sabe cómo, lo ideal; si es lo pensado y lo concebido, tiene que estar pese a todo copresente. ¿De qué tipo es la relación de lo ideal con lo real? ¿Limitan uno con otro como tierra y mar en tanto que dos ámbitos de lo existente, algo psíquicamente real al que luego se le pega o, como suele decir Rickert, se le «adhiere» lo ideal? ¿En serio que alguien ha visto y hallado algo así?

¿La relación de lo ideal con lo real es una relación real? ¿Cómo es entonces que el valer se convierte en cierto modo en ser en el sentido de Lotze, totalmente contra la tesis de Lotze de que ambos son absolutamente irreductibles entre sí? ¿O quizá al revés el pensamiento de lo pensado en tanto que real pasa a ser ideal? Tampoco eso será posible por cuanto se sostiene la diferencia total y la inintercambiabilidad de ambos, y, pese a todo, «entre ambos» hay justamente un pensamiento real como pensamiento de lo pensado: un ser real de lo ideal. Pero lo atemporal, y éste es el sentido de toda la crítica al psicologismo que hemos descrito hasta ahora, se diferencia infinitamente de lo temporal.

91 ¿Qué sucede con esta «relación mutua»? (¡Una determinación vacía!) [12] ¿No hay aquí un abismo para el que hay que construir un puente? ¿No aparece aquí en una nueva forma una vieja pregunta, la de la participación de lo real (sensible) en lo ideal (suprasensible)? El pensamiento de lo pensado *es* pese a todo, ¿y qué tipo de ser es ése? ¿El ser de esta unidad existente de lo real-ideal? Si no nos dejamos desconcertar por la separación evidente entre lo real y lo ideal, si establecemos ante todo que el pensamiento vivo es el pensamiento de lo pensado, y que sólo por eso se pregunta por él y se buscan reglas, entonces se ve que tras la separación que parece tan evidente entre lo real y lo ideal se esconde una dificultad, es más, que en ella se encierra el núcleo del problema. Al final resulta que esta separación no sólo no aporta nada para solucionarlo, sino que es justamente la formulación más fallida

[12] Cfr. en un sentido extremo a R. Hönigswald, *Los fundamentos de la psicología del pensamiento*, 1925, pp. 39 ss. «La función psíquica fundamental de la determinación temporal-atemporal. Igual que el "pensamiento" es vivenciable, e igual que al ser vivenciado tiene que poder realizarse temporalmente, exactamente de igual modo el sentido "se convierte" en palabra.»

del problema, con la que la discusión queda condenada a la esterilidad. Pero hoy se considera que el problema central es cómo construir un puente sobre este abismo. Así dice Spranger: «Todos nosotros —Rickert, los fenomenólogos, la tendencia que enlaza con Dilthey— coincidimos en la gran porfía [imagínense: la gran porfía] por lo atemporal en lo histórico, por el reino del sentido y su expresión histórica en una cultura devenida y concreta, por una teoría de los valores que lleve más allá de lo meramente subjetivo hacia lo objetivo y lo válido» («Logos», XII, 1923. *Homenaje a Rickert. Sobre el sistema de Rickert*, p. 198). Eso es cierto en todo, salvo en que Dilthey habría rechazado con horror este parentesco.

Uno casi podría ponerse sentimental a causa de esta profundidad especulativa. Pero quizá es hora de hablar en serio de una vez acerca de que desde hace más de dos milenios esta cuestión sigue sin resolverse; hora de pensar si 92
es en general una verdadera pregunta, o si es fallida ya en su raíz o si es fallida nuestra comprensión de ella, si Platón realmente quiso decir tal cosa. Quizá la pregunta aparentemente profunda por el franqueamiento del abismo entre lo real y lo ideal, lo sensible y lo no sensible, lo temporal y lo atemporal, lo histórico y lo suprahistórico es una empresa desatinada, en la que no se debe preguntar en primer lugar si estos «pares de opuestos»: real-ideal, sensible-no sensible, existente-válido, histórico-suprahistórico, temporal-supratemporal, los estoy pensando ahora de modo tan limpio y sencillo como parece suceder en tales enumeraciones. Después de todo, el desatino sólo obtiene la apariencia de legitimación del hecho de que primero se construyen los dos ámbitos y luego el abismo entre ellos: y ahora se busca además el puente. Cójase el abismo y tiéndase el puente: eso es más o menos tan sagaz como la indicación usual de: para fabricar un cañón, cójase un agujero y póngase alrededor acero. Y quizá en este planteamiento que no conduce a nada se encuentre también el motivo de que el juicioso psicologismo jamás haya admitido que ha sido refutado, porque puede apelar con razón a que con esta disolución que casi parece química del pensamiento y el conocimiento vivientes no se ha ganado nada esencial justamente para la comprensión de lo más real, del propio pensamiento viviente, de la vida como conocer.

E incluso digo que en esta posición que frente al psicologismo se presume tan filosófica y que cree haber superado todo naturalismo se esconde un naturalismo aún más grosero y fundamental, aunque desde luego también más difícil de captar. Pues en el fondo, después de todo, se está en situación de ver a la vez conjuntamente los dos ámbitos, series, esferas, regiones separadas de lo existente y lo válido, lo sensible y lo no sensible, lo real y lo ideal, lo histórico y lo suprahistórico. Pues no se tiene un ser original a partir

del cual estos pares se hagan comprensibles como posibilidades y como per-
93 tenecientes a él, ni tampoco se pregunta por él, sino que se hace alarde de la peculiaridad fundamental de esta separación y por tanto se siente la obligación de franquearla o de enlazarlos a ambos, para que puedan pegarse uno a otro y de ahí resulte una totalidad. Pero de este modo tan primitivamente atomista y mecanicista la física actual no concibe ni siquiera la formación de los átomos, para los que, en tanto que entes materiales, tal composición a partir de fragmentos en todo caso todavía tiene sentido, aunque de hecho ni siquiera se dé ahí. Pero, evidentemente, esta yuxtaposición que pega uno a otro es un contrasentido en el caso del ente que no tiene en absoluto el carácter de la coseidad material, como es lo psíquico y lo ideal.

La pregunta por aquel ente que no es que franquee un abismo entre estos dos dominios, sino, si cupiera concebirla así en general, por aquel ente que hace posible a estos dos modos de ser, y concretamente en su unidad original, esta pregunta Husserl no la planteó así, sino que, en el marco del psicologismo e incluso viniendo de él de aquel modo, él pregunta por aquello que constituye a lo psíquico en aquello a partir de lo cual se vuelve comprensible tal cosa como la relación entre lo real y lo ideal. Es decir, la distinción la conserva de entrada, pero pese a todo pregunta luego por la estructura fundamental de lo psíquico, es decir, especialmente de aquello que llamamos representar, juzgar, reconocer, tomar postura, poner, intelección, pensar. Todo eso ¿es simplemente lo que llamamos procesos y sucesos en nosotros, como la circulación sanguínea y la función de los jugos gástricos, con la única diferencia de que no son tratables directamente de modo químico y físico, sino que no son sensibles? ¿O aquello que se designa como pensar, juzgar, etc., esto «psíquico» tiene en tanto que psíquico una estructura y un modo de ser propios? La pregunta había que plantearla acerca de la estructura de uno de los dos dominios, para, al hilo de él, comprender la μέθεξις. Dicho aún más estrictamente: en realidad, Husserl no necesitó preguntar por vez primera, sino que la directiva para los caracteres fundamentales de lo psíquico la tenía ya de su maestro Franz v. Brentano [13].

94 Brentano analizó estas determinaciones fundamentales de lo psíquico en su *Psicología desde el punto de vista empírico*, de la que sin embargo sólo ha aparecido un primer volumen [14]. Esta *Psicología desde el punto de vista empírico* está dividida en dos libros: el primer libro, *Psicología como ciencia*, el se-

[13] Cfr. las lecciones de Heidegger del semestre de verano de 1925: *Historia del concepto de tiempo*. GA vol. 20.

[14] Reedición en la *Philos. Bibliothek Meiner*. Pero la introducción que encabeza esta edición en realidad no vale nada.

gundo libro, *De los fenómenos psíquicos en general*, y éste es el auténtico núcleo de las investigaciones de Brentano. Lo que a él le importa aquí es determinar lo psíquico en lo que propiamente es, para luego proseguir a su vez desde esta determinación de lo psíquico hasta los diversos modos en que puede comportarse el ser psíquico. Ahora bien, la determinación fundamental de lo psíquico es la *intencionalidad*. Intencionalidad, concebida del modo más general, significa dirigirse-a-algo. Es decir, todas las conductas psíquicas se determinan en tanto que psíquicas porque se dirigen a algo. Ahora bien, se dirigen a algo de modos muy diversos: representando, juzgando, tomando postura, queriendo..., tal como se toman las usuales divisiones de la llamada facultad psíquica. Según Brentano, los fenómenos psíquicos se diferencian en el modo como, según él dice, algo les es objetual; en el representar, lo representado es objetual de otro modo que en el querer lo querido. Y las diferencias de estos modos del ser objetual, o, como también dice Brentano, de la inexistencia intencional del objeto, estos diversos modos constituyen los hilos conductores para una primera clasificación de lo psíquico. Brentano distingue tres modos de conducta psíquica o de intencionalidad: *representar*, el mero tener algo; *juzgar*, en el sentido de reconocer y rechazar, concretamente lo representado; en tercer lugar, los fenómenos del *interesarse* en algo, fenómenos que Brentano también reúne bajo el título de conducta de amor y odio. Y a esta división fundamental le añade en seguida una determinación fundamental con la que capta una conexión es- 95
tructural de esta conducta intencional: «Todo fenómeno psíquico, o él mismo es representar, o se funda en representaciones». Con eso queda dicho que toda conducta juzgante y todo interesarse en algo sólo es posible merced a que algo representado en lo que se toma interés, o respecto de lo que se toma una postura al juzgar, está ya dado conjuntamente. Con ello, las representaciones en el sentido del representar algo obtienen una significación extraordinaria. Todo esto acerca de Brentano; puede bastar para orientar sobre aquello que Husserl pone como base de sus *Investigaciones lógicas*.

Con la intencionalidad se enfatiza una estructura de lo psíquico sobre la que se llamó la atención ya tempranamente, en la Edad Media y ya en los griegos, sin que, en cambio, esta estructura se captara en este sentido precisado que encontramos en Brentano. Pero ciertamente aun con eso, como se observa, sólo se ha enfatizado una estructura de lo psíquico, pero no se la ha comprendido ni con mucho en su auténtico sentido. Que este énfasis en la intencionalidad que encontramos en Brentano es algo esencial, mientras que por otro lado muestra igualmente carencias esenciales, Husserl lo ha demostrado críticamente en sus *Investigaciones lógicas*, tanto en la quinta investigación como sobre todo en un apéndice al final de toda la obra, que

trata de la percepción exterior e interior y de los fenómenos físicos y psíquicos.

Así pues, Husserl tenía ya de Brentano una dirección para la determinación del pensamiento, en tanto que el pensamiento es algo psíquico. El pensamiento es pensamiento de lo pensado, precisamente porque el pensamiento en tanto que algo psíquico tiene ya necesariamente la estructura del dirigirse-a-algo. El pensamiento, en tanto que algo psíquico, en aquello que es está referido ya de entrada *a* algo. No es primeramente algo sólo real que de alguna manera esté dentro de la conciencia y que luego, mediante algún tipo de mecanismo, se refiera posteriormente a algo externo. Hay que guardarse de los habituales malentendidos; también aquellos que hablan de la
96 intencionalidad en la mayoría de los casos no la han entendido, como si con ella se quisiera decir que lo psíquico es en primer lugar real dentro de la conciencia y luego de algún modo se activa un dispositivo indicador que hay en lo psíquico, con cuya ayuda éste apunta hacia afuera al mundo externo; sino que, más bien, lo psíquico se da primero y únicamente como este mismo dirigirse: en calidad de tal es «real».

Ahora bien, la tarea era comprender el propio pensamiento en el horizonte de esta estructura de lo psíquico, y, junto con ello, comprender lo pensado por él en su ser pensado. Pero esta tarea proporcionó por sí misma la siguiente: en el curso de la investigación concreta de las conductas específicamente lógicas: nombrar, designar, representar, opinar, intuir, juzgar, no sólo conservar y mostrar la intencionalidad, sino por vez primera captar propiamente su sentido y de esta manera asegurar por vez primera el campo de lo psíquico en su constitución fundamental. Pero con esta tarea, en tanto que la tarea fenomenológica, no se pretendía otra cosa que asegurar el suelo sobre el que una lógica en tanto que fenomenológica pudiera avanzar realmente como investigación y orientarse desde las cosas mismas.

Esta tarea de la determinación preliminar de la estructura del campo de cosas que hay que investigar tiene que quedar resuelta antes que nada para que haya de ser posible lo que el psicologismo quiere en el fondo. Es decir, la crítica al psicologismo tiene que ser una crítica a la psicología. Pero, como ahora se observa, crítica a la psicología no como corrección de sus resultados o mejora de sus métodos mediante el hallazgo de nuevos aparatos o la ampliación del ámbito y del campo de investigación, por ejemplo recurriendo ahora a la psicología de los adolescentes; la psicología de los adolescentes es de la mayor importancia, quizá más tarde también la psicología de los ancianos, todo eso son tareas legítimas y posibles, pero no aquellas en las que se produce el auténtico movimiento de la investigación. Pues una acumulación de conocimientos psicológicos, por muy grande que sea, jamás condu-

ce a un esclarecimiento fundamental si no se pregunta ya de entrada por ello. Esta agregación de conocimientos puede prolongarse al infinito, que 97
jamás llegará a responder la pregunta de qué es lo psíquico, y esta pregunta es la pregunta concreta y esencial de la propia ciencia. Ciertamente que el camino de la ciencia, de cada una, en la mayoría de los casos avanza de tal modo que en un primer momento, por así decirlo, se precipita en una acometida ingenua sobre un ámbito delimitado y hace ahí unas primeras constataciones de una validez relativa, pero luego necesita del avance filosófico, del esclarecimiento fundamental del campo de cuya investigación se trata, y sólo entonces la ciencia está puesta propiamente en su marcha, y sólo sigue en marcha si una ciencia tal sabe hacer continuamente el movimiento filosófico, es decir, preguntar de nuevo por su campo y revisar los conceptos fundamentales. La crítica al psicologismo, y la de Husserl en particular, se han malcomprendido por completo si en ellas se quiere ver una animadversión contra la psicología experimental. Estas investigaciones tienen su legitimidad y sus tareas, pero no tienen nada que ver con la filosofía, ni más ni menos que la física. Era necesaria por tanto la reflexión fundamental sobre el campo temático de la psicología.

En cierta ocasión, hace años, en su discurso de entrada en la Universidad de Friburgo (en 1916 como sucesor de Rickert), Husserl comparó las tareas de los filósofos con las de Galileo en la ciencia natural. Naturalmente, el profano sólo entendió estas explicaciones en el sentido de que Husserl se compara con Galileo y quiere presentarse como un gran hombre. Bien, todos los eruditos somos más o menos vanidosos, y muy en particular los filósofos; también los auténticos filósofos dan a menudo esta impresión, porque precisamente no hablan de las desesperaciones de las que se ven acometidos. Pero ciertamente que el sentido de este discurso, que como otros muchos no está impreso, no era compararse con Galileo. La intención era mostrar que Galileo sólo llegó a ser el fundador de la ciencia natural moderna merced a que en tanto que físico era filósofo. Y experimentar con la naturaleza se había hecho ya antes de él. Que el movimiento es su determinación fundamental ya lo vio Aristóteles, a quien Galileo estudiaba aplicadamente. 98
Calcular y contar también se hacía ya antes de Galileo. No podía deberse a nada de esto, sino a que se pregunta: ¿como qué hay que definir el propio proceso físico para que haya de ser posible un conocimiento científico adecuado a él?

La comparación de la filosofía con la tarea de Galileo significa: hay que preguntar acerca de aquello que llamamos psíquico, conciencia, y sobre lo cual ya hemos calculado y contado mucho de manera experimental; qué es, pues, lo que constituye a lo psíquico en psíquico, y qué modo de determi-

nación exige esto psíquico para que haya de ser posible un conocimiento apropiado.

Aplicado a la crítica al psicologismo, esto significa: el psicologismo no hay que rechazarlo porque la psicología quiera penetrar en alguna parte donde no le corresponde, sino porque es la aplicación de una psicología que no comprende su tema; no porque el psicologismo sea transgresión de algo, sino porque es transgresión de algo que no es *psicología*, y porque él, en cuanto tal, está confundido.

Desde esta visión, y guiado esencialmente sólo por ella, incluso al comienzo el propio Husserl tituló sus investigaciones fenomenológicas como investigaciones de la psicología descriptiva, donde «descriptiva» no quería decir: narrativa frente a experimental, es decir, sin aparatos frente a la psicología con aparatos (psicología de escritorio y psicología de laboratorio), sino que «descriptiva» significa aquí el retroceso ante ambas hasta la mostración del ámbito específico como tal y su estructura.

El carácter fundamental de lo psíquico es la intencionalidad: con ello queda dicho que lo psíquico en sí mismo es algo así como una relación de lo real con lo ideal, si es que por una vez queremos admitir esta formulación. Esta pregunta no está tratada: sólo aparece de cuando en cuando. El interés se centra primero en la investigación concreta de la propia estructura intencional. Con ello debería haber quedado claro cuál es el sentido propio y
99 único de la crítica al psicologismo y por qué una crítica tal tiene que ser necesariamente crítica a la psicología.

2) ¿Qué ofrece de positivo la investigación fenomenológica del psicologismo como tal con relación a la pregunta por la captación e interpretación del fenómeno de la verdad?

En este contexto no se ha de desarrollar qué es la fenomenología, en qué investigaciones apareció por vez primera y cuáles son los descubrimientos esenciales que hay que agradecerle, sino que nos limitamos desde el comienzo a la pregunta: ¿qué es lo que en el curso del cuestionamiento fenomenológico se establece acerca del fenómeno de la verdad? ¿En qué contexto aparece ahora? Respondiendo a esta pregunta se hará posible a su vez caracterizar más detalladamente la intencionalidad.

Hasta ahora hemos encontrado la verdad como una determinación de la proposición, como su «constitución». La proposición verdadera, la proposición a la que corresponde la verdad, vale: es una verdad. Esta característica pertenece al campo de lo válido, del ser ideal. Pero ahora la pregunta es más bien por la relación entre lo real y lo ideal, y, más exactamente, por el fenómeno en el que la relación ha de ser posible. En las consideraciones anteriores, la verdad estaba orientada a la proposición, al enunciado, al λόγος en

un determinado significado reducido; en lo sucesivo, brevemente: «λόγος-verdad». Observamos —aquello por lo que se pregunta no es ella misma en aquello que ella es, pero en cierto modo su lugar está determinado— el fenómeno de la proposición, donde ella propiamente ha de habitar.

La investigación no se orienta ahora primariamente a la proposición expresada ni a su sentido: lo pensado y conocido en cuanto tal; sino que tiene que orientarse al propio pensar lo pensado, al propio conocer el ente. Y esto, no en el contexto ni por la misma vía que Lotze, partiendo de lo que hay «en la conciencia» como algo dado-constante-y-fijamente, y pasando a la pregunta por la validez objetiva, sino que, prescindiendo por completo de la validez e invalidez, la consideración se orienta a determinar *qué es en gene-* 100
ral conocer.

El conocer, como conducta fenomenológica —esto corresponde a la definición de su esencia—, es intencional. La pregunta es: ¿a qué se dirige el conocer y qué carácter tiene este dirigirse-a en tanto que cognoscente? La primera pregunta: ¿a qué se dirige el conocer? A qué: con la respuesta no queremos delimitar ahora los objetos que son cognoscibles, es decir, no queremos contar que el conocimiento se dirige a casas, calles, coches de niños, hombres, cielo, relaciones geométricas. Sino que lo que se pregunta es por medio de qué se caracteriza todo eso, en tanto que hay y debe poder haber un «a qué» del conocimiento; preguntamos por el «a qué» como tal del conocimiento, por la «aqueidad»: permítaseme construir esta palabra para precisar aquello a lo que nos referimos. Para responder, y partiendo del propio fenómeno, seguimos el proceso de un conocimiento concreto tal como nos es conocido o habitual como algo cotidiano. Siguiendo el proceso de cuando echo un vistazo en torno o cuando observo, encuentro entonces, dicho ingenuamente, que mi mirada se dirige a oyentes, ventanas, paredes, pizarra. Son estas cosas mismas lo que mienta ese dirigirse cognoscente, y este conocer no mienta en absoluto algo así como contenidos de conciencia, ni mucho menos; cuando estoy mirando a la pared de ahí, estoy participando de un contenido de conciencia que me es valioso. En la misma medida tampoco capto sensaciones, por ejemplo sensaciones rojas y amarillas, sino la propia pared gris, y en la misma medida tampoco me refiero a conceptos. Ni menos aún veo algo así como una imagen en mi conciencia, una imagen de la pared que luego refiero a la pared misma para por esta vía arrebatarme de mi conciencia, en la que después de todo se supone que estoy encerrado. Sino que el mirar mienta la pared misma: esto no parece que sea una intelección especialmente profunda, y en efecto no lo es, pero se vuelve decisiva en vista de las confusas construcciones de la teoría del conocimiento. Armada de una teoría, ésta, por así decirlo, se lanza ciega al fenómeno del conoci-

miento y lo explica, en lugar de dejar en paz la teoría y mirar por una vez
101 qué es pues lo que se debe poner como base de la «explicación». En vista de teorías que circulan, la primera constatación primitiva, y sobre todo su fijación, son en efecto decisivas: el «a qué», el propio ente. Cuando en una discusión filosófica se pregunta a alguien imparcial qué es lo que ve, también él se siente inclinado a creer que ahora tendría que decir algo erudito, y entonces, como, según se sabe, lo primero que hay dado intencionalmente son sólo representaciones, no responde que ve la pared, sino que ve una «representación». Tomar lo llanamente visto como aquello como lo cual es visto no es sólo incapacidad, sino un no querer decir lo que se ve que se alimenta de prejuicios dominantes.

Si ahora, hablándoles a ustedes sobre el conocer, pido que alguien borre la pizarra, estoy hablando de la pizarra que hay detrás de mí. En este momento no la estoy viendo ni la percibo: suele decirse que sólo tengo una representación de la pizarra. ¿Qué significa eso? ¿Acaso que ahora estoy dirigido a la representación de la pizarra y pido que se borre la representación? ¡Desde luego que no! También en este «tener una representación» me estoy refiriendo a la propia pizarra, a la que hay detrás de mí, en esta aula: si me vuelvo, la veo corporalmente presente. También cuando hablo de ella en el primer caso me refiero a ella misma, pero no es vista como corporalmente presente.

Que yo tengo una representación o sólo una representación de la pizarra no significa acaso que yo me refiera a la representación, sino que, aunque me refiero a la propia pizarra, lo estoy haciendo en el mero modo del solo representar. Y surge la pregunta de cuál es la diferencia entre este solo representar la pizarra que hay detrás de mí y el percibir la pared en frente de mí. En un primer momento podría decirse que aunque me refiero a la pizarra de la que estoy hablando, a la propia pizarra, ésta me está dada de modo indeterminado, indeterminada: en tanto que ahora en este momento ya no podría indicar las proporciones de la pizarra, las medidas de altura y anchura, tampoco el marco, qué aspecto tiene, o si en general la pizarra tiene mar-
102 co. Es decir, lo mentado en el solo representar es indeterminado en cuanto a su contenido, mientras que lo que está dado como corporalmente presente es determinado, o en cualquier caso puede determinarse en la realización de esta percepción de lo dado de modo corporalmente presente. Es cierto que existe esta diferencia, pero no es una diferencia esencial que distinga fenomenológicamente el representar y el percibir en cuanto a su intencionalidad. Esto se hace claro en seguida si tenemos presente el caso de que es muy posible que yo tenga una representación totalmente determinada de la pizarra, tan determinada que ahora pudiera describirla con toda precisión de

memoria, como suele decirse. Mientras que, por otra parte, la pared por ejemplo puede estar dada como corporalmente presente y sin embargo de modo indeterminado, o cuando ejemplifico sobre la propia pizarra: cuando ahora al escribir veo la propia pizarra, me es dada como corporalmente presente, incluso siento la presión, la resistencia de la pizarra, pero a pesar de ello no me está dada de modo determinado en tanto que no la veo en toda su medida sino que sólo veo un determinado fragmento. La diferencia de grado, de contenido, no es una diferencia esencial que distinga el representar del percibir. Es decir, lo decisivo no es la determinación o la claridad del contenido específico mentado, sino sólo el carácter; que en la percepción, al margen de que esté dado de modo determinado o indeterminado, el propio ente mentado está ahí corporalmente presente, mientras que en la representación, aunque se mienta él mismo, no está corporalmente presente. Ahora bien, esto es sólo una descripción provisional, y aquí tampoco queremos indagarla más, sino tener presente de modo sólo aproximado esta diferencia para, al hilo de ella, comprender algo esencial. Así pues, tenemos dos casos: representar la pizarra, ver la pizarra; representación y percepción. En ambos, esto hay que asentarlo, lo mentado es el propio ente, y a la percepción en la que no sólo tenemos el propio ente sino que, como suele decirse, lo tenemos corporalmente presente, originariamente, la designaremos como el auténtico conocer. Y por consiguiente conocer es tener el propio ente captándolo en su estar corporalmente presente. En fenomenología, a este tener el 103
propio ente captándolo en su estar corporalmente presente se lo designa como *intuición*: ésta es la definición fenomenológica de intuición. Y la intuición no sólo se limita a estos modos de captación en los que se trata de un ver en sentido estricto, de un ver con los ojos, sino que también oír una pieza musical, cuando se la escucha a ella misma, se caracteriza fenomenológicamente como intuición, en tanto que la captación es la captación del propio ente en su estar corporalmente presente. Y así decimos también cuando juzgamos que $2 \times 2 = 4$ y al hacerlo realizamos esta proposición expresamente conforme a sus posiciones concretas de tal manera que comprendemos lo propio dicho al hilo de sí mismo: dos por dos igual a cuatro, de modo que entonces este enunciado es un enunciado intuitivo, intuyente, a saber, un enunciado que tiene presente lo propio mentado. Aunque lo mentado no es aquí nada perceptible por los sentidos, que se pueda ver con el ojo o escuchar con el oído, sin embargo ello mismo en aquello que es puede captarse y tenerse para la comprensión. El concepto de intuición hay que tomarlo aquí en un sentido muy amplio, en el sentido que, pese a su amplitud, está fijamente definido. Hay intuición siempre que lo mentado en esta conducta está compareciendo como corporalmente presente. La per-

cepción es sólo un modo de la intuición, y concretamente el modo que es constitutivo para la sensibilidad.

¿Por qué la intuición en el sentido que hemos definido, como tener inmediatamente lo que está corporalmente presente, es propiamente un conocimiento? Porque la intuición da la cosa misma, y en calidad de tal dar es lo único que propiamente tiene la capacidad de acreditar y probar opiniones, conocimientos, lo dicho, proposiciones. ¿Por qué hay y por qué tiene que haber tal cosa como una acreditación?

Nuestro conocimiento y nuestro saber, que en un primer momento y de continuo están orientados al mundo, viven y extraen de la «experiencia sensible». Aunque de este modo el conocimiento, dentro de ciertos límites, se mantiene referido constantemente a su mundo circundante inmediato, en la mayoría de los casos, pese a todo, las cosas no las tenemos «corporalmente
104 presentes» en el sentido definido, no las tenemos presentes ni siquiera y precisamente cuando tenemos que ver con ellas. Pues en el momento en que escribo algo sobre la pizarra, cuando en el proceso natural escribo algo en la pizarra tomándolo del hablar, aunque siento la resistencia de la pizarra y la pizarra me está dada como corporalmente presente, pese a ello, en sentido estricto, ella no está corporalmente presente en esta conducta, sino que yo estoy de lleno en el significado y en la palabra que estoy escribiendo. No obstante, y esto lo digo sólo de paso y sin detenerme más en ello, puede decirse por el contrario que en un sentido (distinto) la pizarra está muy presente corporalmente, a saber, precisamente cuando no la veo sino que estoy aquí de pie pero durante la clase voy escribiendo entre tanto sobre ella. A saber, en tanto que es utilizada en aquello que es, la pizarra está corporalmente presente en su sentido propio, en su realidad más propia que puede tener. De este modo está descifrada en sentido propio, mientras que sin embargo, para un hombre totalmente ajeno que entre y la vea, ella no existe en lo que es. Menciono esta diferencia para indicar que el concepto de la presencia corporal se orienta a la captación y el conocimiento teóricos, los únicos de los que hablamos aquí en este contexto. No sólo el mundo circundante inmediato en la mayoría de los casos no nos está dado directa y expresamente como corporalmente presente: menos aún el mundo que hay más allá del círculo inmediato. Tenemos un saber de él, tenemos conocimientos de él. Podemos hablar sobre él y comunicar algo a los demás en una narración y en un adoctrinamiento: pero sólo hasta un cierto límite. Este límite no es acaso el límite de la memoria, que no coge ni conserva todo, sino que este conocer y saber de y este poder hablar sobre tienen un límite en sí mismos, aun cuando en términos de memoria todo lo conocido haya quedado conservado. El límite del conocimiento y del discurso se pone de manifiesto

cuando han de acreditarse *como* «conocimiento de» y «discurso sobre», como aquello que pretenden ser conforme a su ser conocimiento y discurso, cuando tienen que acreditarse en lo que son y no se toman simplemente 105
como aquello como lo que otros pueden considerarlos de modo casual: una opinión competente, un juicio y una sentencia de una autoridad, el *dictum* de un experto.

Así pues, aunque el conocimiento y el discurso comunican algo o mientan algo sin comunicación, pese a todo son propiamente lo que son sólo a partir de aquello en lo que acreditan su legitimidad y muestran que lo que dicen lo dicen con razón. Con razón: cuando dicen *tal como* se comporta la cosa. Pero en tanto que la cosa de la que tengo conocimiento y acerca de la cual hablo no comparece necesaria y constantemente de modo inmediato, o en tanto que yo mismo no estoy en la propia cosa, nuestro conocimiento y nuestro discurso en último término siempre requieren en amplia medida de la acreditación. Dicho positivamente: aunque en sentido estricto siempre son menesterosos de acreditación, en la mayoría de los casos se exponen y transmiten y reciben «gradualmente» contando con la fe y la confianza. Es decir, la acreditación exige que la propia cosa venga a comparecer y que el conocimiento de ella y el discurso sobre ella sean traídos ante ella misma. El conocimiento-de y el discurso-sobre, por así decirlo, tienen que mostrar sus cartas a aquello de lo cual y sobre lo cual reivindican ser «revelación» en el sentido amplio que hemos definido (λόγος), tienen que dejarse controlar por la propia cosa.

Pero la propia cosa la da la intuición. Ahora bien, en la mayoría de los casos, el conocimiento y el discurso-sobre que no proceden de la comparecencia más inmediata son en amplios sectores indeterminados o «unilaterales», o en muchos aspectos son de tal modo que mientan la propia cosa pero de modo totalmente vacío. Frente a este representar indeterminado o vacío, la intuición da todo el inventario de determinaciones de la cosa, o la posibilidad de tenerla. La intuición da la plenitud, a diferencia del vacío del mero representar y en general del mero mentar: es el colmar el vacío del representar en el sentido de llenarlo. Pero ya hemos oído que aquí no hay ninguna diferencia esencial entre ambos (representar e intuir), sino sólo en el modo de la función y la relación intencional. Por consiguiente, la expresión «colmamiento» [15] tiene todavía otro sentido primario con el que se acopla. La 106
intuición es colmadora, no sólo simplemente en tanto que da plenitud, sino

[15] *Erfüllung. Füllen* es «llenar»; *Erfüllen*, «cumplir». En este pasaje, *Erfüllung* encierra los dos significados de «acción de llenar» y de «cumplimiento». Nos parece que «colmar» es el verbo castellano que mejor expresa a la vez ambos significados. *(N. del T.)*

colmadora en tanto que hace cumplir la expectativa que en cierta manera puede encerrarse en el mero representar. Menciono algo en mi discurso, y lo menciono en el sentido de que puede confirmarse en cualquier momento mediante la intuición concreta de las cosas y las situaciones comentadas, por ejemplo en la propia lección al mostrar la cosa. Colmamiento significa ahora una confirmación que hace cumplir, y significa un carácter intencional que guarda una relación esencial con el del representar vacío.

Ahora bien, en las propias intuiciones hay modos y grados y niveles diversos de colmar, y concretamente en el doble sentido de colmar como dar *plenitud*: lo entero; y como *dar* plenitud: como acreditar.

Así pues, topamos con el fenómeno de la acreditación cuando observamos que el representar vacío se extiende por amplios sectores de nuestro conocimiento y nuestro discurso, que también un conocimiento no apropiado se conserva como saber, pero que este saber transita al modo del mentar vacío; y este representar vacío es en sí mismo menesteroso de ser colmado y tiene expresamente la tendencia a la acreditación, pero no de una manera indeterminada, sino que el contenido del saber tiene en sí la dirección al campo que al ser intuido da el colmamiento.

Ahora bien: ¿qué significa acreditación? Esto: lo mentado en el representar vacío, tal como es mentado, es traído ante aquello mismo que mienta. ¿Pero para qué? Después de todo, hemos puesto todo el énfasis en ver que también en el representar vacío se mienta el propio ente. ¡Cierto! Pero en el modo del vacío. Este modo se modifica en vista de la comparecencia corporal inmediata del propio ente. El representar vacío obtiene su acreditación de la cosa dada mediante la intuición y supuesta por él mismo como ella misma. El representar vacío se acredita en la cosa en el modo de que él —lo que él mienta— se identifica con la cosa, como ella misma y como la mis-
107 ma. Ahora este vacío busca su representado como lo mismo que es la cosa que viene a comparecer en la intuición.

En el acreditar, lo representado de modo vacío y lo intuido se conmesuran. Pero este discurso figurativo hay que entenderlo correctamente, desde la estructura de los fenómenos de los que se trata. Este venir a conmesurarse lo representado de modo vacío con lo intuido es un asunto intencional, no un proceso psíquico como si, por así decirlo, dos láminas —representar e intuir— se superpusieran y se ajustaran, y además de eso se constatara después en la reflexión que se ha producido un ajuste que luego puede considerarse un índice de que la representación vacía está acreditada. Sino que esta acreditación se realiza intencionalmente, como dirigir-se-a, es decir, que este representar vacío intencional en la tendencia al colmamiento se vuelca él mismo en la identificación, es ella misma como identificándose. La acredi-

tación no se produce como algo externo, sino que la representación vacía que se acredita, en tanto que intencional, sabe de sí misma que se está acreditando. Cuando se realiza la identificación, en tanto que esta realización es intencional, en tanto que tal realización, tiene la visión de la propia acreditación, ve que es su acreditación. La acreditación no es algo que se adhiera a la representación vacía, sino que es un modo de su propia realización.

Cuando estoy volcado en la intuición de una cosa como intuición que se acredita, entonces el intuir no se pierde en la cosa ni en su contenido específico, sino que éste, en tanto que comparece corporalmente, se intuye expresamente como colmador, como identificándose. Pero eso implica que el conocer no se vuelca sólo en la cosa, sino en sí mismo, en tanto que, cuando se realiza la identificación, sabe cuál es su situación en lo relativo a su legitimidad. Pero su legitimidad es acreditabilidad o acreditación en la cosa. La identificación, la acreditación, es un asunto intencional: se realiza, y al hacerlo tiene sin reflexión propia un esclarecimiento acerca de sí misma. Si este momento de la autocomprensión irrefleja que hay en la realización intencional de la propia identificación se capta a sí mismo de modo especial, 108
entonces podemos considerarlo eso que se llama evidencia.

Evidencia es el acto de la identificación que se comprende a sí mismo como tal. El autocomprenderse viene dado con el propio acto, porque el sentido intencional del acto mienta una mismidad en tanto que mismidad, y por tanto con su mentar se ilumina *eo ipso* a sí mismo.

Lo esencial de este análisis aparentemente primitivo, pero que fenomenológicamente es de una importancia extraordinaria, es que la evidencia no es un acto que acompañe a la propia acreditación y se añada a ella, sino que es su propia realización, o un modo eminente de ella.

Pero en tanto que en la acreditación se muestra la legitimidad, lo dicho sobre la evidencia significa a su vez que la legitimidad del conocimiento se constata no posteriormente, por ejemplo en un nuevo conocimiento del contenido, un conocimiento de que el primer conocimiento que en un primer momento tenía que acreditarse es legítimo, sino que la legitimación se hace visible en y mediante la realización intencional de la propia identificación y para este acto. Si no se capta así la situación fenomenológica, es decir, si no se ve la estructura fenomenológica, entonces uno se ve irremisiblemente expuesto a una consecuencia absurda. A saber, si la legitimidad de un conocimiento sólo se da cuando él mismo es conocido en un segundo conocimiento, entonces este conocimiento requiere de nuevo de la demostración de su legitimidad, y así hasta el infinito. Y el primer conocimiento específico, el auténtico conocimiento específico, jamás llegaría a legitimarse, porque previamente siempre sería necesario hasta el infinito conocer en su legi-

timidad el conocimiento de la legitimidad del propio conocimiento, y este conocimiento a su vez...

La legitimidad de un conocimiento o de un discurso es su acreditabilidad o su carácter de acreditado. (El carácter de acreditado es la mismidad de lo mentado e intuido que es avistada en la acreditación.) Es verdadera en tanto que legitimidad que en todo momento puede obtener su derecho des-
109 de la intuición de la cosa que ella mienta. La verdad es la mismidad de lo mentado e intuido.

Evidentemente, la verdad no es la mismidad (identidad) en general, porque no toda identidad es ya verdad. Pero la verdad se interpreta aquí atendiendo a la identidad, y concretamente a la identidad de lo mentado e intuido.

Pero con ello está definida aquí la propia verdad. Formalmente hay que decir que la identidad es una relación. La verdad como identidad es la relación entre mentado e intuido. Es decir —cfr. arriba—, la verdad es la relación determinada (identidad) de un determinado así-como (así mentado como intuido).

Ser verdad significa ahora el ser idénticos ambos miembros de la relación. Ser verdad no significa ahora realidad y modo de ser de la verdad, sino aquello que la propia verdad es: la identidad designada.

Dejemos de lado si esto es la respuesta última. Es la definición de verdad que buscamos, es decir, la interpretación que resulta en Husserl en la investigación del conocer como conducta intencional o, dicho más exactamente, del conocimiento como intuición [16].

3) La relación entre verdad de la proposición y verdad de la intuición. Necesidad de remontarse a Aristóteles.

Establecemos que ahora la verdad no se determina primariamente con relación a la proposición, sino con relación al conocimiento como intui-
110 ción. La primera determinación de la verdad la fijamos como validez, que caracteriza la realidad efectiva de una proposición verdadera, como la verdad del λόγος, es decir, verdad del discurso, en tanto que la toma como enunciado. Ahora tenemos no sólo un enunciado sobre la realidad efectiva de lo

[16] Consecuencia interior del concepto de intuición y comprensión de la verdad con relación a ella es que los «enlaces de representaciones», los juicios (según Kant, la representación de una representación: Lógica) no son lo primero verdadero. La verdad no se da por vez primera donde hay una multiplicidad de intuiciones y sus conexiones, sino donde hay una intuición aislada, al margen de que pueda acreditarse o no en lo que ella mienta. «La adecuación estricta puede identificar intenciones justamente no relacionantes, igual que las relacionantes, con sus colmamientos completos; para destacar especialmente el ámbito de las expresiones, no hace falta que entren en cuestión juicios como intenciones de enunciado o como colmamientos de enunciado: también actos nominales [ideas "irradiantes"] pueden entrar en una adecuación» (Sexta investigación lógica, 125).

verdadero, sino sobre la estructura de la propia verdad como identidad, y en concreto esta determinación de la verdad como identidad la obtuvimos esencialmente en la orientación al conocimiento, y en concreto al conocimiento tomado ahí como intuición, intuición en el sentido amplio que luego se identifica con el griego νοεῖν, que también a menudo se toma como αἴσνησις. Es decir, si también esta segunda determinación de la verdad la orientamos a un término griego, entonces vemos que este segundo concepto de verdad, que es el auténtico, constituye ahora la verdad del νοῦς, la verdad de la intuición o la verdad noética. Ya señalé que este modo un tanto extraño de formar palabras a partir del griego y del alemán lo empleo para indicar cómo estas dos preguntas por la verdad se orientan a dos planteamientos fundamentales de la filosofía antigua, bajo cuya tradición estamos hoy: λόγος y νοῦς.

Se plantea la pregunta: ¿cómo se relaciona aquélla con ésta? Con la distinción fenomenológica de las estructuras intencionales del conocer y de la determinación que de ahí surge de la verdad como identidad, ¿qué se ha ganado para la comprensión de la caracterización de la verdad (verdad de proposición) que comentamos antes?

La proposición tiene la constitución de la verdad: es verdad, «una verdad». ¿Por qué la proposición es en cierto modo el sitio de la verdad? ¿Por qué puede ser tal cosa como el lugar de la verdad, e incluso su lugar primario y único auténtico? ¿Puede aclararse esto a partir de lo que ya se ha dicho ahora acerca de la propia verdad?

La proposición «esta pizarra es negra», tomada como enunciado simple,
da expresión a la intuición. No nos referimos a la expresión lingüística 111
como pronunciación, sino que el período gramatical como tal, sea pronunciado o no, consta de una o de varias palabras. El período gramatical como tal articula la consistencia simple de lo intuido, de la pizarra negra. Es decir, la proposición tiene como contenido suyo lo intuido en tanto que articulado, y, en tanto que esto articulado, se eleva a una nueva dimensión de la «comprensión». Eso no puede seguirse más, sino más bien otra cosa: la proposición que da expresión a lo intuido —articulándolo— puede expresarse y, como tal, transmitirse, y en concreto de tal modo que aunque en cuanto a su contenido se refiera al mismo ente, éste en cambio no está dado pese a todo como corporalmente presente en el enunciado.

En cierto modo, la intuición está desplazada bajo la proposición, ésta mienta todavía lo mismo: la proposición es verdadera en tanto que, respecto de lo que mienta en el modo del representar vacío, del pronunciar, puede acreditarse en lo propio mentado, en tanto que esto está corporalmente presente en la intuición. Ahora la proposición no es otra cosa que algo repre-

sentado de modo vacío que es dicho, y el contenido proposicional es algo mentado de modo vacío. Pero esto significa que la proposición en tanto que algo mentado es miembro de la relación que se definió como verdad; correlato de la relación: identidad. Miembro de esta determinada relación de identidad, y concretamente ella es *el* miembro que es acreditable, el miembro al que corresponde la acreditabilidad.

Es decir, la proposición es verdadera porque es miembro de relación de la relación que es la verdad. Mientras se mantiene esta relación, la identidad de lo intuido y mentado, se mantiene *eo ipso* al mismo tiempo el correlato, en el sentido de que lo propio mentado puede designarse ahora como verdadero. Ahora tenemos la situación inversa a Lotze. Allí la observación partía de la proposición, y se decía que la proposición vale, que es verdadera, y porque la proposición vale, por eso es objetivamente válida respecto de la cosa. Ahora decimos que porque la proposición se puede acreditar en la cosa, es decir, que pertenece como correlato a la relación de identidad que se mantiene, por eso se mantiene ella, por eso vale. La validez en el sentido del ser verdad de la proposición se reduce ahora a la propia verdad en el sentido de la identidad. De ahí resulta que la verdad de la proposición en el sentido
112 de validez es un fenómeno derivado, un fenómeno derivado que se fundamenta en la verdad de la intuición. Porque *se mantiene* la verdad en el sentido de la identidad, por eso *vale* la proposición. Cuando aquí hablamos de mantenerse, estamos empleando esta expresión enteramente en el sentido de Lotze, pues él dice: «Llamamos efectivamente reales a relaciones que se mantienen». Es decir, según Lotze las relaciones tienen el modo de ser del mantenerse, pero la verdad es una relación de identidad de lo intuido y mentado. La identidad se mantiene como verdad, y porque se mantiene, por eso vale uno de sus miembros de relación, que es acreditable y que debe ser acreditado.

Ahora bien, surge la pregunta de qué haya de significar aquí «mantenerse», el mantenerse la identidad como tal, es decir, el mantenerse la relación de mentado e intuido o, como también lo formulamos ya antes, el *así-como*. ¿Qué sucede con este mantenerse? En todo caso, con la verdad como identidad se está hablando de una relación, y concretamente de una relación que no se mantiene entre la cosa y sus determinaciones, es decir, no de una relación que se mantenga entre la pizarra y el negro: esta relación pertenece al contenido específico de lo propio mentado y al contenido específico de lo intuido. Aquí se trata por el contrario de una relación del contenido proposicional mentado con lo intuido, es decir, de una relación doble: en la proposición como tal está la llamada relación proposicional, en la que la cosa se mienta conforme a su relación específica, e igualmente en lo intuido com-

parece la propia relación específica. Pero además, en la identidad que se toma como verdad hay también una relación, a saber, una relación de lo mentado con lo intuido: nosotros la designamos como relación de verdad, porque la relación es aquí una eminente, que es la de la verdad. Ahora bien, a esta relación entre mentado e intuido Husserl también la designa no obstante como relación específica, y según su estructura vuelve a la misma línea de la relación cósica S es P, la pizarra es negra, la relación entre negro y pizarra, con la diferencia de que en esta relación específica los miembros de la relación son la cosa y la determinación de la cosa, mientras que allí eran lo mentado como tal y lo intuido como tal. En tanto que esta relación de verdad se toma en el sentido más amplio, tiene el mismo modo de ser que la 113
proposición, a saber, el modo ideal, de modo que esta identidad se toma como ser ideal. Por un extraño camino hemos vuelto al punto de partida. La proposición como miembro de la relación se fundamenta en la verdad de intuición de la identidad, y por otra parte la propia identidad en tanto que relación específica tiene el modo de ser de una proposición o de una relación proposicional: ser ideal. En ello, la observación se detiene dentro de la fenomenología. Esta relación entre relación específica y relación de verdad queremos tenerla presente para posteriores análisis más positivos de estas relaciones.

Ahora puede surgir la pregunta: ¿por qué la verdad de la proposición se acopla con la verdad de la intuición de este modo peculiar, y por qué ésta conduce de nuevo a la verdad de la proposición, ciertamente no a la primera, pero pese a todo a una que es en lo fundamental una tal? Entre ambas determinaciones de la verdad, ¿se da al final una relación más fundamental que la mostrada antes, o una relación de fundamentación de la verdad de la proposición en la verdad de la intuición? En todo caso, de esta demostración resulta que esta verdad —la verdad de la intuición— tiene una prioridad. Y si se mantiene una relación más fundamental, entonces hay que preguntar remontándose hasta detrás de las dos: en primer lugar, ¿cómo hay que entender la prioridad de la verdad de la intuición? Porque la verdad es una determinación del conocimiento, tan primaria que puede decirse que un conocimiento verdadero es una tautología, en tanto que el conocimiento sólo es conocimiento como verdadero. (Un conocimiento falso es como un hierro de madera: si concibo algo falsamente, no lo conozco.) Pero el conocimiento se determinó como intuición: no todo conocimiento es una intuición, pero la intuición es un auténtico conocimiento, al cual todo otro conocimiento tiende y lo tiene como idea en sentido del ideal.

Con la captación característicamente amplia y fundamental de la intuición —el dar y el tener un ente en su presencia corporal—, una captación

que no se limita a ningún ámbito específico concreto ni a ninguna facultad
114 concreta, sino que formula el sentido intencional de la intuición, con esta captación por primera vez radical del concepto de intuición, Husserl pensó hasta el final la gran tradición de la filosofía occidental.

Eso hay que mostrarlo en breves indicaciones para que resalte de qué modo lo que en apariencia es evidente, que la verdad se ajusta con el conocimiento *qua* intuición, tiene sus motivos determinados pero originales, y que, por consiguiente, con la discusión de la verdad de la intuición y de los problemas que se relacionan con ella llegamos a una cuestión central de la filosofía, de toda la tradición filosófica en general.

Para demostrar en primer lugar el alcance de la concepción fundamental del concepto de intuición en el propio Husserl, citemos su formulación del principio de todos los principios (a saber, para el conocimiento en general y la investigación). Husserl dice (*Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1913, § 24, p. 43): «Ninguna teoría concebible puede confundirnos en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición que da originariamente es una fuente de legitimidad del conocimiento, que todo aquello que se nos ofrece originariamente (por así decirlo, en su realidad corporalmente presente) en la «intuición» hay que tomarlo simplemente tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en los que se da». Es decir, el origen de toda investigación en general y de todo conocimiento es la intuición como la primera fuente legitimadora. En atención a ella se formula el principio de todos los principios para la investigación. Husserl dice en la misma investigación (p. 282): «La primera forma fundamental de la conciencia racional es el "ver" que da originariamente, es decir, la intuición que da la cosa en su presencia corporal». Ver está puesto aquí entre comillas porque el término, tomado en un sentido fundamentalmente amplio, no se limita al ver con los ojos.

Y la *Crítica de la razón pura* de Kant, mejor dicho, toda su filosofía, sólo es comprensible cuando se ha visto y se establece que para él el auténtico co-
115 nocimiento es la intuición. En cierto sentido, Kant formula la idea de la intuición *(intuitus)* de modo aún más extremo, y con esta formulación se pone de manifiesto por vez primera la conexión con los griegos.

En la conocida carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 (*Akad.-Ausgabe* X, pp. 123 ss.), donde fija el problema de la *Crítica de la razón pura*, o, mejor dicho, de toda su filosofía, plantea la pregunta: «¿sobre qué fundamento se basa la relación de aquello que en nosotros se llama la representación con el objeto? [...] *Representar*: es decir, tener un objeto» (ibíd.). Y en este contexto explica Kant: este representar —este tener objeto— es comprensible «cuando aquello que se llama la representación en nosotros es

activa en la contemplación del objeto, es decir, cuando a través de ella incluso se engendra el objeto: igual que nos figuramos los conocimientos divinos como los prototipos de las cosas, así podría entenderse también su conformidad con los objetos» [17]. Es decir, el *intellectus divinus* es el modo supremo de representar, de tener objetos; no es traído primero ante éstos en tanto que corporalmente presentes, sino que se mueve antes que ellos, y en concreto de tal modo que los produce, *her-stellt*, los ex-pone por vez primera. Por eso Kant llama a este *intellectus* el *intellectus archetypus* (ibíd.) o *intuitus originarius* (*Crítica de la razón pura*, B 72) (compárese con el término de Husserl «intuición original»), la intuición original que en el intuir y mediante éste da origen por vez primera a lo intuido, ἀρχή, es decir, que trae lo intuido a presencia: el intelecto, que no reproduce el ente buscándolo, sino que en tanto que intelecto lo produce propiamente por vez primera, y concretamente lo hace posible en general por vez primera, que lo hace en tanto que posibilidades, porque primero, en tanto que las cosas son eso, pueden en todo caso llegar a ser reales. Pero Dios es *substantia infinita*. El *intellectus divinus* es el intelecto de un ser infinito. Por el contrario, el ser 116
cognoscente *qua* sujeto humano es, *qua* creado, finito [18].

En esta determinación preliminar que sólo aparece colateralmente en el «al menos para nosotros los hombres» que de cuando en cuando reaparece, en esta determinación preliminar de la finitud de la razón se encierra en general la problemática de Kant; y no se ha entendido nada si esta determinación preliminar no se tiene presente en su repercusión central. En tanto que ser finito —*substantia finita (creata)*—, no ha producido el mundo dado, sino que él mismo ha sido producido entre otras cosas y puesto junto con otras cosas en el mundo. Son cosas del mundo, y en tanto que tienen relación con el intelecto, ontológicamente sólo les corresponde la relación con el ser infinito: no se han puesto a sí mismas ante el intelecto, sino al revés, y una vez que ya son, ellas, la substancia material y la espiritual, pueden ser puestas una ante otra, no creándose o produciéndose a sí mismas, sino que, en tanto que producidas, sólo pueden operar una sobre otra, y tienen que hacerlo, si es que ha de haber en general un comercio entre ellas. Este operar, por cuanto concierne a una substancia representante, es un avisar. Pero este avisar, puesto que procede en el sentido del modo de ser de las substancias materiales, tiene que referirse necesariamente a una facultad que pueda

[17] La conformidad: Tomás caracteriza siempre la verdad como *conformitas*, y precisamente en este mismo contexto que Kant (conocimiento de Dios).

[18] Para los neokantianos el sujeto no es ni el hombre ni Dios: no se sabe quién es. Y si se pregunta qué es en general esta conciencia en la que se constituye el mundo, Rickert contesta: «un concepto».

recoger este aviso, a una receptividad, a un modo de hacerse dar el objeto, siendo el objeto una cosa material. Este modo de hacerse dar (intuición) es la sensibilidad. El terreno de la sensibilidad donde se fundamenta la posibilidad del comercio para que ella venga en general a la proximidad con el otro es la sensación. Según Kant, las sensaciones son las representaciones (el modo de tener objetos) «que son operadas por la presencia de una cosa» (*Refl.* II, 315). Haciendo una interpretación, tenemos que decirlo al revés:
117 en la sensación, la sensibilidad o la intuición están abiertas para la presencia de las cosas.

Con el conocer se corresponde necesariamente que las propias cosas de algún modo comparezcan en general, que avisen de su comparecencia; es decir, el conocimiento es necesariamente intuición; y por eso el conocimiento del sujeto finito se fundamenta necesariamente en la sensibilidad, con la que por vez primera puede estar en general «abierto al mundo».

El ser finito (el hombre), si es que debe conocer, tiene que tener un *intuitus*; pero en tanto que finito le es denegado el *intuitus originarius*, a él sólo le conviene un *intuitus derivativus*. Para un kantiano eminente, que sólo se ocupa de valideces y categorías, todo esto no son más que cosas detestables, y semejante interpretación de Kant es al final aún más atroz. Pero Kant no fue un kantiano. Y si ahora se comienza a descubrir la metafísica en Kant, eso es meritorio como aportación a un inventario objetivo de lo que hay en Kant frente a la unilateralidad de los kantianos, pero con ello no se ha ganado nada filosóficamente relevante. Pues ahora se tienen dos Kants, y, según cómo se valore la metafísica y la teoría del conocimiento, se lo tomará de un modo u otro y se percibirá el otro lado como un añadido desagradable. Pero se hará necesario no sólo aproximar los dos lados desde fuera, sino preguntar por qué se da este aparente desdoblamiento, en qué consiste la necesidad y, junto con ella, los límites fundamentales de su filosofía [19].

La intuición se sigue manteniendo como el sentido y el núcleo del conocimiento, hasta el punto de que también el pensamiento obtiene sólo de ahí
118 el sentido de su función, es decir, que sólo tiene el sentido de un medio para traer el conocimiento ante las propias cosas. La prueba de ello es la primera frase con que comienza la auténtica investigación de la *Crítica de la razón*

[19] Kant habla (*Crítica de la razón pura* V, B 51) de la «sensibilidad de nuestra intuición» como «aquel modo de representar que nos es peculiar»; no un modo de intuición productivo, sino un «modo de intuición sensible», que se hace dar, y «que se llama sensible porque no es original, es decir, porque no es tal que a través de él se dé incluso la existencia del objeto de la intuición (modo que, por lo que vemos, sólo se puede atribuir al ser primigenio), sino que depende de la existencia del objeto, y por tanto sólo es posible merced a que la facultad representativa del sujeto se ve afectada por aquél» (*Crítica de la razón pura* V, B 72).

pura: «Al margen del modo y de los medios con que un conocimiento pueda referirse a objetos, aquello a través de lo cual el conocimiento se refiere inmediatamente a objetos y a lo que todo pensamiento tiende como medio es, después de todo, la intuición» (§ 1, B 33).

Para Kant, fue Leibniz quien definió este concepto de conocimiento del modo más preciso y más decisivo, y cito a Leibniz porque si vino a ser de una significación decisiva para Husserl no fue sólo por un rodeo a través de Kant, sino directamente. Ya antes citamos a Leibniz en el contexto de la caracterización de la crítica de Husserl al psicologismo, ahí donde se trataba de mostrar que en esta crítica se afirma la validez de verdades en sí, en Bolzano, que habla apoyándose directamente en Leibniz. El tratado característico de Leibniz es «De cognitione, veritate, et ideis», *Sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*, de 1684 (Leibniz-Ausgabe de Gerhardt, vol. 4, pp. 422-426). Cuatro determinaciones del conocimiento: la *cognitio* es *clara*, *distincta*, *adaequata* e *intuitiva*. Leibniz enfatiza que cuando un conocimiento es *simul adaequata et intuitiva*, entonces es *perfectissima*. Es decir, el conocimiento intuitivo es el más perfecto. Para formular brevemente estos caracteres del conocimiento tal como los toma Leibniz, cito sus determinaciones sólo a grandes rasgos, sin detenerme aquí en una interpretación específica.

Según Leibniz, un conocimiento es *claro* cuando lo que hay que conocer lo tengo *cum habeo unde rem repraesentatem agnoscere possim*, cuando la cosa, lo mentado, lo tengo de tal modo que lo mentado lo puedo conocer a partir de ello mismo, es decir, cuando algo mentado me lo hago presente de tal modo que lo puedo identificar al hilo de la cosa. Es decir, el carácter de lo claro es la posibilidad de reconocimiento o identificabilidad con la propia cosa: entonces un conocimiento es claro. Y si un conocimiento quiero acre- 119
ditarlo como claro, eso depende de que yo lo *duco in rem praesentem*, de que lo conduzca a la cosa presente, o, dicho con otras palabras, que me haga presente la propia cosa que miento.

Según Leibniz, un conocimiento es *distinto*, inequívoco, como decimos nosotros, cuando, dicho brevemente, tengo de él una definición nominal: una *definitio nominalis*. Y Leibniz entiende por ello la *enumeratio notarum sufficientium*, la enumeración de las determinaciones de la cosa que la diferencian suficientemente de otra, que la determinan como esta cosa, es decir, enumerabilidad de las notas distintivas suficientes. Y ahora dice Leibniz que hay también un conocimiento distinto, inequívoco, de aquello que es indefinible, de lo que no hay definición nominal, a saber, de conceptos que son *notiones primitivae*. De un concepto simple también hay un conocimiento inequívoco, a saber, el concepto simple es *nota sui ipsius*, es el rasgo distintivo de sí mismo, se expone simplemente a sí mismo, no es reducible a otras

determinaciones, *caret requisitis*, prescinde de la determinación a través de otro, está dado por sí mismo.

Leibniz caracteriza como *adaequat*: *cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est*. Un conocimiento es adecuado cuando todo aquello que se conoce distintamente acerca de una cosa se capta de modo igualmente inequívoco en su totalidad, es decir, cuando el conjunto de las notas distintivas inequívocas es inequívoco en tanto que conjunto. O: *cum analysis ad finem usque producta habetur*, cuando el análisis de la determinación de una cosa se ha llevado hasta su final, de modo que toda la estructura de una cosa en cierto modo es inequívoca de un golpe. Pero añade: *cuius* (a saber, *cognitionis*) *exemplum perfectum nescio an homines dare possint*, no sé si el conocimiento humano en general puede dar un caso tal de conocimiento adecuado. Aquí está la indicación de que este conocimiento excede ya manifiestamente la capacidad del hombre. Y dice que el conocimiento humano es la mayoría de las veces una *cognitio caeca*, un conocimiento ciego, no una *visio*, que no ve pero que, pese a todo, mienta; o
120 *symbolica*, es decir, no otra cosa que lo que hemos caracterizado como representación vacía. Miento algo sin tener la propia cosa mentada en tanto que inequívoca y mucho menos en tanto que adecuada.

Por último: *et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare*, como la mayoría de las veces la composición de un concepto es demasiado compleja, es imposible captar al mismo tiempo de este modo adecuado la determinación en su conjunto. *Ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam*, pero donde eso procede, o al menos en la medida en que procede, a un conocimiento tal, es decir, a un conocimiento dado adecuadamente de un golpe, lo llamo intuitivo. Ustedes tienen que considerar que las determinaciones que se citan primero siempre se superan y son asumidas en esta última clase del conocimiento intuitivo. Si yo puedo tener un conocimiento tal, en el que se da ahí el propio objeto, es decir, que se identifica conforme a la cosa, y si la totalidad de las determinaciones está elaborada, está presente y es captada de este modo, entonces el conocimiento es *intuitivo*. A su vez la intuición, el tener la propia cosa en su presencia corporal, es el auténtico conocimiento. Hago además la advertencia de que el propio Husserl, en las *Ideas*, sobre todo en el contexto de los diversos modos fundamentales de la evidencia, elaboró y determinó la idea de este conocimiento también en referencia a estas determinaciones leibnizianas y bajo una influencia esencial de ellas. Por otra parte, Leibniz formuló esta idea de la *cognitio clara, distincta, adaequata* e *intuitiva* apoyándose en Descartes. Lo que aquí está dando Leibniz es sólo una determinación más precisa del

criterio cartesiano de todo conocimiento, que significa: *clara et distincta perceptio*.

Perceptio significa en Descartes lo mismo que percepción en sentido de *animadvertere*, *comprehendere*, captar la propia cosa. Descartes distingue además dos *actiones intellectus*, dos comportamientos distintos de nuestro conocimiento: *intuitus* y *deductio*, intuición y deducción. La propia intuición, dice, es más cierta que la deducción porque es más simple, porque no tiene la cosa de modo sólo indirecto por vía de los pasos particulares de la 121
demostración, sino que está en la cosa misma. De la intuición es característica la *evidentia praesens*. En ella misma, en la intuición, se ve la propia cosa, y al mismo tiempo se ve y se sabe concomitantemente el ver la propia cosa: la peculiar certeza de sí que tiene la intuición y que Husserl formula en su principio de todos los principios. Y esta versión cartesiana del concepto de conocimiento, en la que no me detengo más, se remonta a su vez hasta la *Escolástica*. Esto lo tengo que mencionar aquí sacándolo de otros contextos para que vean ustedes que esta idea de que *el conocimiento es propiamente intuición* tiene un alcance mucho mayor que el que proviene de Kant.

La concepción de que el conocimiento es intuición o intuir se encuentra en la Edad Media no sólo en el contexto de la especulación filosófica o teológica que se designa como mística, sino justamente también en los pensadores que conciben los problemas de modo esencialmente aristotélico, es decir, que ponen el peso principal en la argumentación y la demostración silogística indirecta, o, dicho en términos cartesianos, en la deducción. Justamente aquí, en un pensador como Tomás de Aquino, se ve la prioridad de la intuición, y concretamente la intuición aquí no sólo es la conducta propia y suprema dentro del conocimiento, sino que la intuición es el supremo modo de ser posible del propio hombre, porque en ella el intuyente, en tanto que propiamente intuye, está junto al ser propio y supremo, a saber, junto a Dios. Dios es el *ens perfectissimum*, el ente más perfecto, y en tanto que se intuye a Dios, esta intuición de Dios es el modo supremo de ser del propio hombre, que él no tiene aquí en la tierra, sino sólo en la beatitud, es decir, que la determinación de la *beatitudo*, de la beatitud, es dada mediante intuición. ¿Y por qué la intuición, la pura *visio Dei*, el puro intuir y el puro tener presente a Dios es el modo supremo de ser que el hombre puede tener en general? Porque la conducta del intuir no remite más allá de sí y está col- 122
mada en sí misma, mientras que, por el contrario, la segunda potencia fundamental del hombre como ser racional, el querer, en tanto que querer algo, justamente conforme a su sentido, está incolmado, en tanto que querer está justamente dirigido a algo que todavía no tiene y todavía no es, mientras

que, en cambio, en la intuición del propio ente, y en concreto de Dios, es dado el pleno colmamiento.

Sólo brevemente una prueba tomada de Tomás, escogida al arbitrio —estas pruebas podrían acumularse sin más. *Summa Theologica* III, qu. 3 a. 5 c: *Si quidem beatitudo in hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis.* «Luego, si la beatitud del hombre es algo así como una operación, entonces es necesario que sea la operación óptima del hombre.» *Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti.* «Pero la operación óptima del hombre es aquella que es el operar de la potencia óptima y suprema con relación al objeto óptimo y supremo.» Es decir, que la *optima operatio* está determinada por ser *operatio* de la *optima potentia* y por estar dirigida al *optimum objectum. Optimum autem divinum.* Pero la potencia suprema del hombre es el conocimiento (esto es totalmente griego), *cuius objectum optimum est bonum divinum,* «cuyo objeto supremo es el bien divino». *Quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi.* «Y este *bonum divinum* no es objeto de la reflexión práctica, sino de la especulativa.» *Speculativus intellectus* dentro de la Escolástica se utiliza también para *theoretice,* es decir, que es el υεωρεῖν griego. *Unde in tali operatione,* «en una operación tal» del intelecto teórico, es decir, del puramente intuyente con relación al *bonum divinum, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo,* «en la pura intuición, contemplación de lo divino, es en lo que consiste propiamente la beatitud», es decir, el modo supremo de ser que en general tiene el hombre en cuanto hombre. Es decir, este *intelligere,* que es la potencia suprema, se define así: *intelligere nihil aliud est quam praesentia quo-*
123 *cumque modo,* «la presencia de lo cognoscible con relación al conocer». Esta versión del concepto de conocimiento se ha obtenido aquí enlazando con Agustín, que también se cita en este pasaje *(De utilitate credendi,* cap. 11). De aquí resulta que el conocimiento es a su vez intuición de la cosa presente y compareciente, y que con este concepto de intuición y este concepto de conocimiento, que determinan tanto a Agustín como a la Edad Media, estamos ya en el concepto de conocimiento tal como lo captaron los griegos.

El auténtico conocimiento es la ϑεωρεῖν, la conducta pura y contemplativa hacia el propio ente. Y el conocimiento supremo es para los griegos aquel que se refiere a lo propiamente existente. Ustedes ven que aquí, al definir la concepción de los griegos, simplemente estoy repitiendo lo que decía Tomás, sólo que para Tomás el *objectum optimum* para el intelecto es precisamente Dios, tal como se volvió captable mediante la revelación de la Biblia, mientras que para Aristóteles el objeto propio del conocimiento es lo que existe siempre, el cielo y el νοῦς, un objeto que no tiene lo más mínimo que ver con el Dios de Tomás.

Ustedes ven la significación que el concepto de intuición tiene para la interpretación del conocimiento. En esta caracterización ustedes tal vez habrán advertido que he omitido a uno que quizá es esencial, a saber, Hegel.

La lógica y la dialéctica de Hegel parecen romper esta idea del conocimiento. Pero sólo lo parece: en tan poca medida la rompe que justamente no es otra cosa que el obligado *intuitus originarius*, la intuición del propio pensamiento y de su autointuición, νόησις νοήσεως. La dialéctica es la filosofía *especulativa* auténtica y radical (cfr. Tomás y Aristóteles).

Si tenemos presente aun de modo general estas relaciones, no es de extrañar que la verdad se haya interpretado y se interprete a partir del intuir y respecto de él. También desde de esta gran tradición resulta claro por qué la verdad en tanto que verdad de la intuición y verdad de la proposición se tiene por algo evidente, y que, en consecuencia, dicha determinación de la verdad sea siempre en cierto modo ya previa al problema tradicional de la verdad[20]. 124
Pero la tarea de la lógica filosofante en el sentido caracterizado es preguntar si realmente esta determinación preliminar e indiscutida de la verdad es algo último y fundamento en sí mismo o no, si al final no resultará ser un prejuicio, aunque un prejuicio necesario, y por qué es un prejuicio necesario; cuál tiene que ser respecto de esta determinación preliminar de la verdad la pregunta más radical por ella, y qué investigaciones son necesarias para responderla. Esta determinación preliminar no se considera fundamento, sino punto de partida para un preguntar que socava este fundamento.

Respecto al modo de determinación de la verdad, tal como se mostró, y en concreto tal como se mostró en tanto que enraizada en la tradición, preguntamos por el «porqué». ¿Por qué la verdad es verdad de la intuición, por qué la intuición es el modo fundamental del conocimiento y por qué la verdad entendida de este modo tiene que tomarse como mismidad (identidad)? ¿Por qué esta verdad es verdad de la proposición, y por qué la realidad efectiva de esta verdad de la proposición tiene el carácter del ser que Platón atribuyó a las ideas?

Dicho brevemente: ¿Por qué la verdad es mismidad? ¿Por qué el ser de lo verdadero es el valer atemporal?

Estas preguntas no las planteamos por gusto para un tratamiento del problema de la verdad en la filosofía precedente, sino que estamos preguntando por las raíces específicas de esta interpretación de la verdad y de su realidad efectiva remontándonos al origen histórico. Es decir, si hacemos un esfuerzo histórico por saber lo que pensaba Aristóteles, cuál era su opinión sobre la verdad, no lo hacemos movidos por algún tipo de interés de anti-

[20] Cfr. lo dicho antes (§ 4, 2. y ss.): la lógica actual se construye sobre una presunta evidencia.

cuario, sino que la pregunta preguntada históricamente tiene que forzarnos hacia nosotros mismos, hacia nuestra historia.

125 En tanto que nosotros —para llevarnos a nosotros mismos a preguntar— nos remontamos preguntando críticamente, la tarea puede hacerse también así de clara: en una crítica radical desde el conjunto y hacia el conjunto, al adversario, junto con lo que para él es decisivo, hay que moverlo realmente a hablar. Pero lo extraño es que primero el filosofar tiene que despertar y conseguirse a sus grandes y productivos adversarios, para que, en la confrontación con ellos, primero él mismo crezca y fije la línea simple de las cosas elementales, elementales en el doble sentido simultáneo de lo simple y de lo elemental-eruptivo.

En su origen histórico las preguntas son elementales: simples, pero no por torpeza o por falta de una visión global, sino simples porque la investigación no se mueve en aspectos externos.

Otra vez las dos preguntas:

1) ¿Por qué la verdad se interpreta como identidad?
2) ¿Por qué el ser de lo verdadero es valer?

Estas preguntas pueden plantearse elementalmente, y por eso buscamos ayuda ahí donde se han vuelto elementales por necesidad. Con ello llegamos a la primera parte principal de nuestra reflexión.

B. PRIMERA PARTE PRINCIPAL

El problema de la verdad en el comienzo decisivo de la lógica filosofante y las raíces de la lógica tradicional. Observación preliminar

Cuando ahora expliquemos esta pregunta refiriéndonos a los textos de 127
Aristóteles, eso no significa que pretendamos una interpretación completa de ellos. Esta interpretación la presuponemos como hecha, y partiendo de nuestras preguntas conductoras nos orientamos meramente conforme a tesis concretas de Aristóteles. La tendencia de la consideración apunta a una comprensión original del problema de la verdad y de un camino radical de su solución en la que el modo de tratamiento precedente obtenga por vez primera su legitimación y quede despejado en su contenido positivo.

La consideración concreta de las determinaciones actuales de la verdad comienza con la caracterización de la verdad de la proposición. No azarosa ni arbitrariamente, sino porque, según la opinión de la tradición, la proposición o el juicio es el auténtico lugar de la verdad. ¿Qué sucede con esto?

En el § 11 tratamos por tanto sobre el lugar de la verdad y sobre la proposición (λόγος). De estas explicaciones provisionales resulta la necesidad de explicar la estructura fundamental del λόγος y, en conexión con ello, de aproximar el fenómeno del significado.

§ 11. El lugar de la verdad y el λόγος (la proposición)

La tesis de que el auténtico lugar de la verdad es la proposición, el juicio, hay que entenderla figurativamente en tanto que el lugar es una determinación del espacio y el propio λόγος no está extendido espacialmente. Lo que
128 se quiere decir con la expresión es que aquello con lo que la verdad se corresponde original y propiamente, lo que hace posible a la verdad como tal, es la proposición. Cuando esta tesis se expone y se pone sin discusión como base de toda explicación de la verdad, va acompañada casi siempre de una segunda tesis cuyo contenido dice: esta tesis de la proposición como el lugar de la verdad la expuso por vez primera Aristóteles. Y casi siempre a esta segunda tesis se le añade aún esta tercera: Aristóteles también definió por vez primera el concepto de verdad, en concreto como concordancia del pensamiento con el ente. Pero en tanto que este concepto de verdad no resiste a la reflexión crítica, es Aristóteles —así dice casi siempre esta tesis— el autor de este concepto ingenuo de verdad [1].

Luego tenemos las tres tesis en otro orden: 1) el lugar de la verdad es la proposición; 2) la verdad es concordancia del pensamiento con el ente; 3) Aristóteles es el autor de ambos enunciados. Estas tres tesis que hoy y desde hace tiempo son usuales, son tres prejuicios.

Ni Aristóteles expuso las dos primeras tesis que hemos citado ni él enseña de hecho ni indirectamente lo que ellas afirman. El autor de estas tesis (1 y 2) es él sólo en la medida en que han venido a circular a causa de una apelación a Aristóteles basada en una interpretación insuficiente, una apelación que hoy determina por entero la concepción de los problemas.

¿Qué dice Aristóteles sobre la *verdad* y sobre su relación con el λόγος *qua* proposición?

En primer lugar hay que establecer en lo fundamental que Aristóteles en ninguna parte define «la verdad» como tal remontándose a la proposición, sino que cuando relaciona en general λόγος (proposición) y verdad lo hace de
129 modo que define la proposición mediante la verdad o, más exactamente, mediante el poder ser verdadero. Pero incluso esta concepción es aún insuficiente. Aristóteles define la proposición enunciativa como el discurso que puede ser verdadero o falso. ἔστι δε λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει [2].

[1] El «concepto de verdad» tiene su «auténtico ámbito de dominio» en los juicios: éste es el concepto «original». La verdad de la percepción y la de la representación son conceptos de verdad «transferidos» y «modificados». H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* I, 1896, pp. 13 s.

[2] *De interpretatione* 4, 17a 1-3.

«Aunque todo hablar remite a algo (significa algo en general) mostrando, por el contrario no todo hablar hace ver, sino sólo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso» (como modo de hablar)[3].

A partir de esto se vuelve claro en lo fundamental que el ser verdadero es aquí la nota distintiva para un determinado modo del habla, el habla enunciativa. La proposición está definida en referencia a la verdad, y no al revés, que la verdad procede de la proposición. Y cuando Aristóteles destaca el enunciado como un modo particular de hablar en referencia a la verdad, eso hay que entenderlo correctamente: a saber, en referencia al poder ser verdadero o falso. Verdad por un lado, y ser verdadero o falso por el otro, son fenómenos totalmente distintos.

Según Aristóteles, a la proposición le corresponde esta alternativa de verdadero-falso. Es decir, justamente para Aristóteles la proposición no es en absoluto aquello que tiene que haber para que la verdad pueda ser lo que es. Y si una proposición es verdadera, lo es como algo que también puede ser falso.

Ciertamente no se ha establecido todavía en absoluto lo que significa en realidad esta alternativa ni por qué precisamente la proposición puede caracterizarse desde ella. Ni siquiera se ha mostrado con ello cuál es el elemento de la proposición que hace que ésta tenga que estar en esta alternativa.

Desde la mirada a la mencionada alternativa, el habla como enunciado se distingue y delimita frente a otros modos del habla. ¿Frente a cuáles? Aristó- 130
teles lo indica brevemente prosiguiendo la frase citada: οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής (17 a 4). «Pero no en todos los modos del habla está presente el ser verdadero o falso; así, por ejemplo, el pedir es un hablar, pero ni verdadero ni falso.» Aristóteles ve aquí sin nombrarla una rica multiplicidad de otros modos del habla: ahí tenemos el desear, el ordenar, el preguntar. Aristóteles advierte sólo que la disciplina adecuada para su investigación es ῥητορικὴ ἢ ποιητική: la *retórica* o la *poética*[4]. Modos de hablar como: «Pásame por favor las tijeras», o «¡Lárgate del prado!», o «¿Ha habido tormenta hoy?», no son enunciados, porque no pueden ser ni verdaderos ni falsos. Esta división de Aristóteles dentro de la multiplicidad de los modos de hablar no siempre se ha mantenido, sino que ha sido enérgicamente discutida, por ejemplo

[3] *Enuntiativa vero non omnis (oratio), sed inqua verum et falsum inest.* Boecio: *Comm. in Arist.* lib. II, c. 4, p. 95, ed. Bes. 324; «en el que hay verdad o error» (Rolfes, p. 4). La *Poética* 6, 1450 insiste en la ἀποφαίνεσθαι.

[4] ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας (17 a 6). Pero el λόγος enunciativo es objeto, tema de la reflexión que hay que realizar ahora.

por Bolzano[5] y en cierto modo también por Husserl, en el sentido de que también en las proposiciones desiderativas, imperativas e interrogativas que hemos mencionado debe haber un carácter enunciativo.

La cuestión sigue siendo discutible hasta hoy, pero su clara solución es,
131 como fácilmente se ve, un presupuesto fundamental para toda gramática científica[6]. Aquí no seguimos la pregunta como cuestión de controversia, sino que miramos si en el curso de la discusión del fenómeno de la verdad no llegamos a un suelo a partir del cual el cuestionable problema de la expresión de los actos objetivantes y no objetivantes no habrá tanto que resolverlo cuanto que, antes que nada, plantearlo correctamente. Simplemente nos aclaramos más la diferencia fijada por Aristóteles. ¿Qué significa que en el εὐχή, en un ruego, no se da este ser verdadero o falso? Si digo: «Dame por favor las tijeras que hay sobre la mesa», pero las tijeras no están ahí, entonces, después de todo, lo que estoy diciendo no concuerda con lo existente: el discurso es objetivamente falso. Me equivoco y hablo en una confusión. El discurso dice algo falso, ¿pero es falso el ruego? Evidentemente no. ¿Es verdadero? Tampoco. ¿Por qué ni lo uno ni lo otro? Eso se hará evidente sin ambages si traducimos realmente las dos proposiciones que hemos aducido hasta ahora en las que Aristóteles delimita el hablar como enunciar proposiciones, es decir, si las expresamos en nuestro idioma a partir de una interpretación. Traducimos 17 a 1 ss.: enunciado, es decir, «que hace ver mostrando, sólo lo es el hablar en el que sucede el ser verdadero o ser falso». Esta traducción no se corresponde con el grado de la comprensibilidad que la frase griega tenía para el griego, precisamente a causa de la indeterminación de las expresiones «ser verdadero» y «ser falso». Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para «ser verdadero» significa literalmente ἀληθεύειν, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo. El término apropiado

[5] Cfr. *Doctrina de la Ciencia*, vol. 1, § 22, pp. 87 ss. Dice: «Ya el propio Aristóteles afirma (*De interpretatione*, cap. 4) que un ruego, εὐχή, no es una proposición, porque no puede ser ni verdadero ni falso. En mi opinión, también meras preguntas, deseos, ruegos y similares, e incluso meras interjecciones, según el sentido que obtengan por el contexto, pueden declararse como auténticas proposiciones, aunque expresadas en ocasiones de modo muy indeterminado. Cierto que una pregunta, por ejemplo: ¿Qué proporción tiene el diámetro de una circunferencia respecto de su perímetro?, no enuncia nada acerca de aquello sobre lo cual pregunta. Pero a cambio enuncia sin embargo algo, concretamente nuestra exigencia de obtener una enseñanza sobre el objeto por el cual preguntamos. Justamente por eso puede ser también ambas cosas, verdadera o falsa. Es lo último si aquella exigencia la indica de modo falaz, por ejemplo si quien había planteado la pregunta anterior en el fondo no quería saber esta proporción, en cuyo caso tendría que haber formulado la pregunta de modo totalmente distinto».

[6] Mientras esta cuestión no esté aclarada, optativos, imperativos, por ejemplo, a diferencia del indicativo, no pueden comprenderse de modo conceptual.

es descubrir, y concretamente no en el sentido acentuado de sacar algo a la luz por vez primera, sino de desvelar en general algo que todavía está velado o que volvió a estar velado, desvelar de nuevo, descubrir de este modo lo que hasta ahora estaba ocultado o volvió a estar ocultado. Pero entonces, el contraconcepto ψεύδεσθαι tampoco significa ser falso; traducido de este 132
modo, no se aprecia en absoluto el sentido de la frase; sino que significa confundir, por ejemplo confundir a otro, ponerle delante de aquello que él cree que se le da a ver, una cosa distinta que parece ser igual a... Es decir, el discurso confundidor, en el hablar, pone ante lo mentado otra cosa que es algo distinto de lo aguardado y mentado. Es decir, el hablar, igual que puede descubrir, puede también desfigurar, y concretamente aquello sobre lo cual se habla. Para marcar también en una expresión lingüística el contraconcepto de «descubrir», traducimos ψεύδεσθαι como «ocultar», y esto con tanto más derecho cuanto que no todo discurso que es falso tiene por qué ser dicho por un hombre falso, es decir, un hombre falaz que intentaba confundir. Pese a todo, por otro lado puede decirse a su vez que todo enunciado expresado que es falso, aunque pueda haber sido dicho sin intención confundidora, es objetivamente confundidor, desfigurador, pues *qua* enunciado sobre tiene *eo ipso* la apariencia de decir algo sobre aquello acerca de lo que, no obstante, sólo confunde y oculta.

Ahora entendemos de modo más adecuado y traducimos: «que hace ver mostrando [enunciado] es sólo el hablar en el que sucede el descubrir o el ocultar». En el lugar de nuestro término «suceder» está en griego: ὑπάρχειν, «estar presente». Pero aquí no significa lo que a menudo puede significar, «suceder» en el sentido más amplio de «hay algo», como si Aristóteles quisiera decir: sólo es mostrativo el hablar en el que hay por tanto tal cosa como un descubrir o un ocultar, como si el ocultar y el descubrir pudieran a veces suceder y a veces no suceder en el enunciado, sino que ὑπάρχειν tiene aquí el sentido exacto del concepto filosófico tal como lo utiliza Aristóteles, a saber, ὑπάρχειν significa «estar dado de entrada», «yacer a la base de algo, de modo que todo lo demás es sostenido por esto que está dado de entrada». Por eso Boecio traduce también del todo correctamente el griego ὑπάρχειν como *in-esse*, estar-en, perteneciente a la esencia del propio habla.

Por consiguiente tenemos que traducir: «que hace ver mostrando [enun- 133
ciado] es sólo el hablar en el que el descubrir o el ocultar sostiene y determina la verdadera intención del habla».

Ahora se aclara el segundo pasaje, y con ello se vuelve comprensible la diferencia que fija Aristóteles: «Pero no todos los modos de hablar se mantienen primariamente en la tendencia a descubrir o a ocultar; de este modo,

aunque el pedir es un hablar, al pedir, el discurso ni descubre ni oculta». Pedir no tiene el sentido de descubrir ni de ocultar.

Así pues, descubrir y ocultar es lo que determina al λόγος en tanto que hace ver mostrando. La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar. La esencia de la proposición es la ἀποφαίνεσθαι: hacer ver un ente, ἀπό: a partir de él mismo. El sentido de habla que tiene el enunciado es este hacer ver (δηλοῦν). El λόγος es ἀποφαντικός, cuya posibilidad distintiva de hablar consiste en hacer ver y que, conforme a su formulación lingüística, puede traer algo a la visión; o dicho brevemente: ἀπόφανσις significa enunciado, o, más adecuadamente, mostración. Pero nosotros mantenemos el término usual «enunciado», sólo que le damos el significado que se encierra en el fenómeno de este propio λόγος. Enunciado: decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su «acerca de qué» se haga visible, accesible a la captación. En el enunciado expresado la propia cosa mostrada se ha vuelto entonces accesible y está, por así decirlo, guardada. Este significado de enunciado debe establecerse en lo sucesivo como el primario. Lo enunciado está en el enunciado así comprendido: «La pizarra en su ser negro». Pero entonces «enunciado» se toma también y en la mayoría de los casos sólo como «predicación», es decir, como enunciado de un «predicado» de un sujeto. Sujeto: aquello de lo que se da una determinación. Entonces el enunciado tiene aquí el sentido de «determinar». El enunciado en este sentido guarda una relación esencial con el enunciado en el primer sentido, es decir, determinar es siempre hacer ver algo, y sólo es posible como esto. Aquí tiene que quedar sin resolver si todo enunciar en cuanto tal es también determinante. Esto es una cuestión que habrá que explicar en los siguientes parágrafos, donde investigaremos toda
134 la estructura de la ἀπόφανσις. Lo enunciado y el enunciado *qua* «predicación»: el «ser negro»; reducido frente al enunciado en el primer sentido.

En tercer lugar, enunciado puede significar lo mismo que comunicación: expresión en el sentido de pronunciación. Y este significado de expresión guarda relación con el primero, y a través de él con el segundo. Sólo que, a diferencia del primer significado, no se quiere señalar tanto el mostrar una cosa, el mostrar como tal, sino la comunicación de una cosa en tanto que mostrada. Ahora, la expresión del enunciado (mostración), lo enunciado, no es ni sólo la pizarra en su ser negro, lo mostrado, lo traído a la vista, ni el ser negro, el predicado que se ha predicado, sino el ser negro de la pizarra en tanto que dicho, la expresión de lo mostrado, de lo mostrado en el modo de la predicación. En el hablar vivo, una ἀπόφανσις es enunciado en los tres significados a la vez; es decir, estos tres significados no son significados terminológicos del título «enunciado» que se hayan discurrido y se hayan dife-

renciado de modo vacío, sino que cada uno se refiere a un momento estructural determinado del λόγος. Las fijaciones distintivas del enunciado: primero como mostración, segundo como determinación, tercero como comunicación, son por tanto indicaciones específicas para la investigación del propio fenómeno.

La mostración de los tres significados indica al mismo tiempo su conexión, si bien sólo a grandes rasgos. El primero hace posible en general a los otros. El movimiento fundamental no es del lenguaje al habla, sino del habla al lenguaje[7]; de hecho, lo que hay dado primero es la indiferencia entre ambos, y el primer preguntar tanteador parte al mismo tiempo del lenguaje y del habla, y concretamente de modo alternante, sin orientación fija.

Pero ella misma sólo es comprensible como hacer ver mostrando a partir de la «verdad» como descubrir. Hay que reducir el habla al descubrir para que pueda captarse como ἀπόφανσις. La proposición no es aquello en lo 135
que la verdad se hace posible por vez primera, sino al revés, la proposición sólo es posible en la verdad, en la medida en que se ha visto el fenómeno que los griegos designaban como verdad y que Aristóteles captó conceptualmente con nitidez por primera vez. La proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición. A primera vista esto es ciertamente una formulación poderosamente grave, pero se mostrará toda su legitimidad.

En ello hay que mantener siempre que la proposición guarda una peculiar relación con la verdad, con ella en tanto que, como verdad de la proposición, está necesariamente en la alternativa: la proposición es el habla no que es verdadera como tal ni que es falsa como tal, sino que puede ser verdadera *o* falsa.

Ahora preguntamos: ¿qué es lo que hace que a la proposición en tanto que enunciado le corresponda y le tenga que corresponder esta alternativa? ¿Cómo es además su estructura, que la faculta para esto?

§ 12. La estructura fundamental del λόγος y el fenómeno del significado

La pregunta que acabamos de formular puede expresarse también así: ¿qué es lo qué hace que el λόγος pueda ser falso, es decir, que pueda ocultar en general? De lo que hemos explicado hasta ahora se desprende de modo

[7] Eso es esencial, porque toda la lógica griega, y por tanto nuestra lógica hasta hoy, está orientada primariamente desde aquí, al hilo de la proposición expresada.

indirecto que el λόγος no es originalmente verdadero, es decir, descubridor, sino que puede descubrir en tanto que algo que igualmente puede ocultar. Formulado de modo extremo: el enunciado sólo puede ser en general verdadero, sólo puede descubrir, porque también puede ocultar, es decir, porque *qua* enunciado se mueve a priori en el «en tanto que». El descubrir del enunciado es un descubrir no ocultador, es decir, que la estructura de la verdad del enunciado es fundamentalmente la de la falsedad. En suma: el poder ser verdadero y el poder ser falso que caracterizan al enunciado tienen que estar construidos en su posibilidad sobre una misma estructura del λόγος.

136 Si ahora preguntamos de modo extremo: ¿cuál es en el λόγος la condición estructural para que pueda ser falso?, la respuesta da al mismo tiempo una aclaración sobre la condición de posibilidad de la verdad propia del enunciado, del descubrir propio del λόγος.

Aristóteles dice: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί (*De anima* 6, 430 b 1). Es decir, el ocultamiento es siempre (como tal) un «componer». Además: ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενός ἐ στιν ἁπλῶς λόγος (*Metafísica* Δ 29, 1024b 31). El discurso ocultador, si lo hay, nunca es un discurso no componedor acerca de algo. Es decir, donde hay ocultar, hay necesariamente un «componer» en la estructura del enunciado. Lo que esto significa es claro sólo en apariencia. Pero tras lo anterior, en seguida puede afirmarse lo siguiente: también donde hay descubrir — «verdad»— hay necesariamente un componer. Pues el descubrir del enunciado es un descubrir no ocultador. Pero eso no significa, por ejemplo, un enunciar que no componga porque la composición conforme a su estructura se encierre necesariamente en el ocultamiento. Eso sólo significa que todo ocultar necesariamente compone, pero no todo discurso que compone es necesariamente ocultador, sino que también puede descubrir. Pero no todo descubrir compone, sino sólo el descubrir enunciativo. ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων (*De anima* 6, 430a 27 s.): donde puede haber tanto ocultamiento como descubrimiento, hay ya algo así como una composición de lo mentado, de lo representado en las representaciones, como si fuera en cierto modo uno. La síntesis es por tanto el fundamento para la falsedad y la verdad, y esto significa aquí una verdad en cuyo lugar también puede estar la falsedad, es decir, la verdad del enunciado. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα (430 b 3): ahora bien, también a todo se le puede llamar descomposición, es decir, toda síntesis es una διαίρεσις, y al contrario, todo enlazar es un separar y todo separar es aquí un enlazar. De modo que en el lugar decisivo, donde se trata propiamente del λόγος *qua enunciado*, Aristóteles puede resumir las determinaciones que

se han dado hasta ahora y decir: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές (*De interpretatione* 1, 16 a 12): el ocultamiento, igual que el descubrimiento, está (siempre) en el campo del componer y el descomponer. 137

Evidentemente, con este componer y descomponer hemos obtenido algo que constituye la estructura fundamental del λόγος *qua* enunciado, o que al menos la co-constituye. Ahora bien, ¿qué hay que entender por este componer-descomponer (σύνθεσις-διαίρεσις), cómo hay que comprobarlo en todo el fenómeno de un enunciado? La ejemplificación no ofrece evidentemente ninguna dificultad. Elegimos el enunciado: «esta pizarra es negra» (descubridor-sintético). Con arreglo a lo que hemos explicado, se puede decir que es verdadero, que contiene en sí descubierto el ente al que se refiere, que hace ver el ente sobre el cual juzga tal como es en sí mismo. Pero si ha de poder ser verdadero y descubridor, conforme a lo anterior tiene que tener algo de la estructura síntesis-diairesis. Y en efecto es sintético. Pues en el enunciado el negro, el ser negro, está compuesto con la pizarra, y precisamente a causa de esta composición es verdadera la proposición. Sólo componiendo arriesga el habla la verdad o la falsedad. La composición se muestra ya en la forma lingüística de la proposición. En cambio el enunciado: «esta pizarra no es negra» oculta, desfigura el ente al que se refiere como «esta pizarra». Justamente no hace ver el ente mentado en aquello que es. El enunciado es falso y tiene la estructura del descomponer, separa en el «no» el ser negro de la pizarra, y se vuelve falso precisamente a causa de la separación.

Así resulta a partir del primer ejemplo: la síntesis (enlace) es condición de posibilidad del descubrir (verdad). La διαίρεσις (separar) es condición de posibilidad del ocultar (falsedad). Enlazar y separar son aquello que posibilita el carácter distintivo de la proposición: poder ser verdadero o falso. Y aquí puede señalarse a su vez una relación estructural de la proposición que hasta ahora ha pasado inadvertida. El primer enunciado es enlazante: 138
atribuye a la pizarra el ser negro. Aristóteles designa este atribuir como κατάφασις. Se lo interpreta y traduce también como afirmación. El segundo enunciado deniega algo a la pizarra: ἀπόφασις, denegar o negación. De este modo, no sólo el enlazar y el separar se han mostrado como condición de posibilidad del ser verdadero o falso, sino que ahora, en la orientación conforme al enlazar, se ha obtenido la afirmación, y en la orientación conforme a la separación, la negación. Pero antes son las dos formas en las que se articula el enunciado original y simple (*De interpretatione*, 5, 17 a 8): ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις: pero un discurso mostrativo (enunciado) es en primer término un discurso

como atribución, y luego como denegación. Y así resulta un esquema simple:

sintético	— diairético	σύνθεσις	— διαίρεσις
descubridor	— ocultador	ἀληθές	— ψεῦδος
afirmativo	— negativo	κατάφασις	— ἀπόφασις

Pero al final este esquema resulta demasiado pulido como para acertar con las relaciones fenoménicas.

Si primeramente no nos regimos según lo que Aristóteles dijo y estableció antes sobre la síntesis y la diairesis, sino que meramente atendemos a los posibles enunciados, entonces el esquema se revela insuficiente. Fijémonos primero en los cuatro miembros inferiores, sin atender a los caracteres estructurales σύνθεσις–διαίρεσις.

El esquema dice: los enunciados afirmativos son descubridores (verdaderos), los negativos ocultadores (falsos). Pero no se querrá afirmar en serio tal cosa. Bastaría entonces con evitar todos los enunciados negativos para decir siempre la verdad. Dicho con otras palabras, hay también enunciados negativos que son verdaderos (descubridores), y afirmativos que ocultan. Por ejemplo, «esta pizarra es gris» es una atribución (afirmación), y no obstante es ocultadora. Y el enunciado: «la pizarra no es gris» es una negación y una denegación, y es verdadero y descubridor. De ahí surge la dificultad y la re-
139 flexión: este enunciado ¿hace ver el ente? Sí, en lo que no es. ¿Puede descubrirse, siquiera verse tal cosa?

En todo caso, este enunciado no deja pese a todo de enunciar algo acerca de lo nombrado, lo que acaso podría decirse con más razón del enunciado: «la pizarra no es ambiciosa». De hecho, el enunciado: «la pizarra no es gris» dice más, porque la pizarra muy bien podría ser gris. La inseguridad frente a tales enunciados obedece a que están sacados artificiosamente de una posible relación enunciativa, a que pasan a ser tema en un modo en el que no los conocemos: una dificultad que hay que explicar fundamentalmente en la lógica. Es decir, en el esquema se entrecruzan las determinaciones. Un enunciado descubridor puede ser afirmativo o negativo, y lo mismo uno ocultador; y un enunciado afirmativo puede ser descubridor y ocultador, y lo mismo uno negativo.

¿Pero qué significa eso para la síntesis y la diairesis, que nos ocupan en primer lugar? Afirmar no coincide con descubrir ni negar con ocultar. ¿Pero sí afirmar (atribuir) con enlazar y denegar con separar? Sólo queda atender a lo que dice Aristóteles (430 b 3): pero también todo (toda síntesis) puede llamarse una diairesis, es decir, el atribuir como enlazar es también un sepa-

rar, y el denegar como separar es también un enlazar. Por consiguiente, todo enunciado afirmativo no es únicamente sintético, pero tampoco —como sucedía con verdadero y falso— o bien sintético o bien diairético, sino que todo enunciado afirmativo es tanto sintético como diairético, y lo mismo todo enunciado negativo. Pero de ahí resulta además que, porque todo enunciado afirmativo puede ser verdadero o falso, tampoco es descubridor = sintético y ocultador = diairético, sino que todo enunciado descubridor es en cuanto tal sintético-diairético, y lo mismo todo enunciado ocultador. Dicho con otras palabras: sintético-diairético es una estructura del enunciado como tal y se encuentra por consiguiente en cada enunciado, y por consiguiente también se encuentra respectivamente *antes* de la afirmación y de la negación, antes de cada atribución y de cada denegación, y concretamente en absoluto; y no como si el atribuir fuera acaso primariamente un enlazar y *140*
el denegar fuera primariamente un separar, y después fuera además lo otro, sino que el atribuir no es más enlazar que separar, y el denegar no es más separar que enlazar. Pero ello implica que el enlazar y el separar son previos al atribuir y al denegar como sus condiciones de posibilidad y como condiciones de posibilidad de ocultar y descubrir.

¿Qué hemos ganado con la puntualización de las diversas formas de la proposición enunciativa simple con relación a la síntesis y la diairesis? Nada en cuanto a la visión de la propia estructura. Al contrario: ella sólo se ha vuelto más oscura y enigmática, y concretamente porque se mostró que el enlazar y el separar no son dos formas posibles de los enunciados que se repartan entre éstos, sino que pertenecen a todo enunciado en cuanto tal, es decir, que ellas mismas se pertenecen mutuamente de modo esencial, y que en consecuencia atañen a un fenómeno unitario que constituye en general por vez primera la unidad de un enunciado. Es decir, aunque esta propia estructura no se ha hecho claramente visible, después de todo el resultado no es sólo negativo, sino positivo: en la orientación obtenida y en la indicación de tomar como un fenómeno unitario este enlazar que es un separar, y este separar que es un enlazar, un fenómeno unitario que no está compuesto de estas dos formas, sino que sólo extrínsecamente se capta a partir de ellas. Pero aún resultaron más cosas: ¿qué fue lo que en realidad condujo ante todo a este esquema pulido de la clasificación de σύνθεσις, ἀληθής, κατάφασις, y sus opuestos? Hemos dicho que una composición se muestra ya en la forma lingüística de la proposición como una serie unitaria de palabras y en su verdadera realización. Las palabras no sólo se serian, sino que se enlazan formando el conjunto de una multiplicidad de palabras. Nos regimos según la proposición expresada —aunque aquí sea de modo indeterminado. Pero en una observación más exacta se manifiesta ya aquí que

ni siquiera en la forma lingüística puede establecerse el esquema síntesis-diairesis. «La pizarra no es negra»: una separación. ¿Pero acaso aquí las pala-
141 bras están más separadas y menos enlazadas que en «la pizarra es negra»? El «no», que debe separar, denegar, después de todo no descompone la proposición en las partes, sino que él mismo, como momento del enunciado, sólo es posible precisamente porque el ser negro se refiere a la pizarra y está enlazado con ella. Por muy obvia y seductora que sea la orientación con arreglo a la proposición expresada y a la forma lingüística de la proposición, tendremos que evitarla, o cuando aparezca en general en el campo de la lógica, entonces sólo en el sentido de la demostración de cómo el hablar *qua* enunciado puede llegar a ser expresión y precisamente esta expresión, de en qué medida los elementos específicamente lógicos que conciernen al habla como mostración determinan la configuración lingüística. Pero no con menor prudencia hemos de comportarnos respecto del atribuir y el denegar, como si estas formas enunciativas fueran en cierta medida las abreviaturas de enlazar y separar, pues sabemos que no pueden dividirse en afirmación y negación, sino que ambas están indivisas en cada una.

Dicho brevemente: se trata de captar un fenómeno que es en sí mismo enlazar y separar y que es previo a las relaciones de expresión lingüísticas y a su atribuir y denegar, y por otra parte eso es lo que hace posible que el λόγος pueda ser verdadero o falso, descubridor u ocultador.

¿Pero de dónde hay que obtener pues la orientación para captar lo que constituye la estructura fundamental del λόγος *qua* enunciado? Al margen de una indicación esencial, pero pese a todo demasiado indeterminada, el propio Aristóteles rehúsa dar la información. Él y los griegos —y la tradición posterior en general— omitieron además preguntar propiamente por este fenómeno estructural. Enlazar y separar son las estructuras con las que, como con algo último, se aclara el enunciado, el juicio, y con esta interpretación se enredó luego de modo funesto la interpretación de los juicios analíticos y sintéticos, de modo que la confusión es grande, y en la ciencia de la
142 lógica, aparentemente terminada y segura, en el fondo no se ha puesto nada en claro.

Para seguir con el propio Aristóteles, él mismo jamás se liberó de la orientación con arreglo al lenguaje —lo que para los griegos habría sido algo imposible— y, como se mostrará, las estructuras σύνθεσις y διαίρεσις y sus relaciones con lo verdadero y lo falso: κατάφασις - ἀπόφασις, en él no son en modo alguno tan transparentes como se han elaborado antes. Cierto que si primero se ha aclarado la estructura de síntesis-diairesis y se la ha comprendido en su principio, entonces pueden explicarse ciertas indicaciones de Aristóteles con relación a un esclarecimiento de esta estructura.

Por muy poco expresamente que esté planteado el problema aquí y en cualquier otra parte, pese a todo no debe perderse de vista una indicación esencial, aunque aparentemente evidente. La interpretación usual incluso descuida valorar esta indicación: conforme a su función fundamental, el λόγος es ἀπόφανσις, discurso que hace ver, que muestra. Aquí sólo se ha dicho de modo más preciso lo que ya fijó Platón y que, en general, correspondía a la comprensión fundamental de los griegos, o a la comprensión del λόγος. La función del habla es el δηλοῦν, el hacer manifiesto el ente.

¿Se ha ganado algo con eso? Y en concreto, ¿se ha ganado algo para la pregunta por el fenómeno que es de consuno σύνθεσις-διαίρεσις y que debe hacer posible por vez primera el enunciado?

Platón pregunta en el *Sofista*: ¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se siguen una a otra constituya una κοινωνία, un conjunto como conjunción? Eso obedece, dice, a que el λόγος es λόγος τινός: el discurso es discurso sobre y acerca de algo. La unidad se constituye a partir de lo propio tratado, y a partir de ahí se hace comprensible.

Ahora no preguntamos por la unidad de una serie de palabras, ni nos encontramos todavía en absoluto en el enunciado como algo expresado.

a) La estructura de «en tanto que» de la comprensión primaria: «en tanto que» hermenéutico

Preguntamos por una estructura del λόγος que lo hace posible por vez primera como tal. ¿Ayudará también aquí la orientación de Platón o la de Aristóteles? El λόγος es un hacer ver el ente del cual se habla mostrándolo. En la aclaración del concepto de enunciado, este ente se caracterizó ya como el «acerca de qué» del enunciado, delimitándolo respecto del «de qué». En la realización del hacer ver determinando, se establece el «acerca de qué» del discurso. Dicho más exactamente: comparece ya, y a partir de él en tanto que compareciente se realza en cierto modo el propio enunciado —el ser negro de la pizarra—, pero no como un nuevo objeto, sino en un primer momento sólo en la tendencia a que este realce haga más accesible el «acerca de qué» en aquello que es. Pero para que pueda ser posible tal cosa como la determinación y el realce predicativo, el propio «acerca de qué» tiene que haberse hecho ya accesible. En el caso de ahora, el utensilio presente tiene que ser conocido, es decir, accesible por ejemplo en aquello para lo que sirve, en aquello como lo cual se emplea y en lo que sale al encuentro para su uso: para escribir sobre ella. Este propio «para qué» es conocido y comprensible, y también la propia cosa que existe para eso y como eso: pizarra. (Limita-

mos la reflexión a enunciados sobre cosas del mundo circundante. Aquí no hay que explicar si lo hacemos en justicia o no: se mostrará que esta limitación no es una tal.)

Cuando en el carácter del «acerca de qué» se percibe esta pizarra, en este tener presente se encierra un conocer bien qué es lo que sucede con la cosa que comparece. Qué sucede con ella se despeja en tanto que ya vivimos en un conocimiento de ella.

El uso es sólo un modo inmediato del sentido fundamental en tanto que ser hacia el mundo, procurar. En él, la existencia está originalmente abierta al mundo, abierta para el mundo, que a su vez está abierto. Y el modo primario de esta apertura es el conocimiento de aquello que en primer lugar se cuestiona. Todo hablar de algo, en tanto que conducta de ser de la existen-
144 cia, se fundamenta ya en ésta en tanto que abierta al mundo, es decir, trata algo que en cada caso está ya de algún modo abierto.

En el tratar indicador: aquí la pizarra, allí la ventana, tiza, puerta, hay ya un conocimiento de ello. ¿Y en qué consiste éste? En que el ente respectivo está descubierto a partir del «para qué» de su utilidad; está puesto ya en un significado: está de-signado. Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiriera un significado, sino que lo que en primer lugar está «dado» —en un sentido que aún hay que determinar— es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos son estos «para qué» [8].

Todo tener ante sí y percibir cosas se mantiene en este conocimiento de ellas, que han de agradecer a un primario significar a partir del «para qué». Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un «tener» [9] algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del «en tanto que»*. Aquí, esta estructura del «en tanto que» no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello.

Por eso hay que insistir expresamente en el carácter antepredicativo de la estructura del «en tanto que», porque al apoyarnos de modo inmediato en la expresión lingüística podríamos pensar que esta estructura del «en tanto

[8] La pizarra es incomprensible, no está dada como tal, está oculta si no es comprensible como algo para escribir. Lo mismo con la puerta, para salir y entrar. Estas cosas comprensibles, porque somos nosotros mismos en lo que nos movemos, son tan evidentes que esto lo olvidamos por completo en su estructura fundamental para la constitución de las cosas.

[9] Este tener en el sentido cotidiano del «tener que ver con ello», no en el de un considerar.

que» está dada primero y propiamente en la proposición enunciativa simple: «esta pizarra es negra», es decir, en el hablar temáticamente de esta pizarra en tanto que negra; cierto que la proposición puede interpretarse así, pero 145
aquí hay que entender que este «en tanto que» no es en realidad primariamente el de la predicación *qua* predicación, sino que es previo a ella, de modo que posibilita por vez primera la estructura de la predicación. La predicación tiene la estructura del «en tanto que», pero de una manera derivada, y la tiene sólo porque es predicación en un llegar a conocer. Pero esta estructura del «en tanto que» ¿cómo ha de estar ya encerrada en un mero tener-que-ver-con? Después de todo, lo más inmediato es justamente que nosotros vemos y tomamos las cosas simplemente como son: mesa, banco, casa, policía. Cierto, pero este tomar es siempre un tomar en un tener-que-ver-con, y es tan originalmente un «tomar en tanto que» que el carácter del «en tanto que» no se hace explícito en ello. Que este carácter no se pueda hacer explícito es justamente lo que constituye la llaneza mencionada. Lo captado muy bien puede percibirse llanamente conforme a ello mismo, pero la llaneza de lo percibido no excluye la complejidad de la estructura del tomar, y lo que en éste se encierra necesariamente conforme a su estructura no es preciso que se halle en lo captado mismo, que se coperciba y se nombre expresamente. Repito: la estructura del «en tanto que» no corresponde a lo concebido temáticamente; cierto que ella puede concebirse, pero no directamente en la realización y en la dirección de un concebir la mesa, la silla y similares.

El llano tomar, tener algo, en el tener que ver en el modo del «en tanto que algo», es tan original que una comprensión, que habría de llamarse una comprensión «en tanto que libre», requeriría primero de una modificación peculiar, suponiendo que sea posible en general. Esta comprensión en tanto que libre, por ejemplo de una sensación pura, sólo se puede realizar reductivamente a partir del conocimiento sujeto al «en tanto que», y es en tan poca medida algo elemental que este modo de comprensión hay que designarlo como un modo artificiosamente preparado, y, lo que es lo más importante, en sí mismo sólo es posible como privación de lo sujeto al «en tanto que», en el prescindir de ello y sólo en tal prescindir, con lo que se está concediendo que el conocimiento sujeto al «en tanto que», del que se tiene que prescindir cada vez antes que nada, es lo primario.

La estructura del «en tanto que» corresponde, dicho a grandes rasgos, a 146
nuestra «conducta», lo cual no significa ciertamente que sea algo subjetivo. Es decir, hay que tener presente que aunque esta estructura del «en tanto que» la atribuimos a una conducta de la existencia, no estamos diciendo que esta conducta al modo del «en tanto que», en tanto que significar, sea una

configuración y una concepción de alguna manera subjetivas de algo dado.

Ahora preguntamos en primer lugar sólo si y en qué medida este significar, al que le corresponde la estructura del «en tanto que» y que primariamente se realiza como el «tener que ver» con algo, si y cómo este significar y su estructura de «en tanto que» fundamentan el enunciado en tanto que enunciado. De la mano de Aristóteles se mostró ya que la σύνθεσις y la διαίρεσις constituyen la estructura fundamental del enunciado. La pregunta será ahora si al final, aquello que se quiere señalar con σύνθεσις y διαίρεσις, enlazar y separar, es este fenómeno del «en tanto que», y en qué medida este fenómeno unitario del «en tanto que», que corresponde al significar y al comprender, *puede* captarse, y antes de nada tiene que captarse, por medio de la σύνθεσις y la διαίρεσις. En esta conducta sujeta al «en tanto que», en este significar, cada vez que analizamos siempre hay ya algo comprendido, y concretamente hay comprendido aquello como lo cual comprendo un objeto que me sale al encuentro, una cosa, esta puerta. Es decir, este «en tanto que algo» está comprendido de entrada, a partir de él se vuelve comprensible por vez primera lo que sale al encuentro, con lo que tengo que ver, en tanto que tal. Este «en tanto que algo», a partir del cual entiendo y que tengo ya de entrada aunque de modo atemático, en este «tener de entrada» no está concebido temáticamente, sino que yo *vivo* en la comprensión del escribir, del iluminar, del salir y entrar, y similares. Dicho más exactamente: hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no *es* otra cosa que este moverse ya comprensivo en estos modos del ser. Es decir, si ahora miramos más detenidamente se observa que lo que llamamos un llano tener ahí y concebir, por ejemplo esta tiza aquí, la pizarra, la puerta, conside-
147 rado estructuralmente no es en modo alguno una concepción directa de algo, o tomándolo estructuralmente, que yo no me dirijo directamente a lo llanamente tomado, sino que lo concibo de tal modo que, por así decirlo, lo he tratado ya de entrada, que lo entiendo a partir de aquello para lo que sirve. Es decir, en esta concepción aparentemente llana de las cosas más inmediatas del mundo circundante, al comprender y entender siempre estoy *ya más allá*[10] respecto de aquello que en un sentido extremo está justamente dado, siempre estoy ya más allá en la comprensión de aquello para lo que y como lo cual se toma cada vez lo dado y lo que sale al encuentro. Y sólo a partir de este «en tanto que algo» y de este «para lo que» es utilizable lo respectivo, sólo a partir de este «para lo que», en el que yo siempre estoy

[10] Fundamentalmente, lo disponible sale al encuentro a partir del mundo.

ya, retorno a lo que sale al encuentro. Es decir, el llano concebir precisamente las cosas del mundo circundante que hay dadas del modo más natural es un continuo *retornar* a algo que sale al encuentro, y un continuo retornar que es necesariamente un retornar porque mi ser propio, en tanto que tener-que-ver-en-el-mundo procurando, se caracteriza como ser-siempre-ya-por-anticipado-cabe-algo. Porque mi ser es siempre de tal modo que yo soy por anticipado respecto de mí mismo, para captar algo que sale al encuentro tengo que retornar desde este ser por anticipado hasta lo que sale al encuentro. Aquí se aprecia ya una estructura inmanente del llano concebir, de la conducta propia del «en tanto que», que en un análisis más preciso resulta ser el *tiempo*. Y este serse-por anticipado en tanto que retornar es, si puedo decirlo así, un movimiento peculiar que la propia existencia hace continuamente. Es decir, en una llana concepción precisamente de las cosas más naturales que capto de modo no temático, sino con las que tengo que ver, no veo por ejemplo una cosa blanca de la que por medio de algún tipo de manipulaciones llego a enterarme de que es una tiza, sino que de entrada vivo ya en los contextos del «para qué», aquí me detengo ya en un determinado mundo circundante que está orientado a una conducta y un procurar determinados, y a partir de este procurar y de esta conducta entiendo esta cosa como tiza. Aun cuando yo tuviera la sensibilidad más 148
exquisitamente educada en el sentido de la percepción sensorial y de los instrumentos sensoriales, es decir, la receptividad sensorial más exquisitamente educada frente a tal cosa, y aun cuando tuviera además el más rico tesoro de conceptos del entendimiento, seguiría siendo incomprensible por toda la eternidad cómo se llega a que yo vea llanamente una tiza, incomprensible mientras no se aduzca como interpretación, junto con la estructura mencionada, esta conducta fundamental de la existencia en el sentido del tener-que-ver-con como procurar. Vemos así por tanto que la estructura del «en tanto que» atañe a una conducta primaria, y que esta conducta significativa es un modo de ser que ahora caracterizamos brevemente así: «Un retornar, que en cada caso se detiene ya en el "de dónde" del significar y el comprender, a algo que me sale al encuentro». Este detenerse es un detenerse en aquello «en tanto que lo cual» se toma el objeto respectivo y en el retornar desde él, concretamente desde el «para qué» a partir del cual yo comprendo. Este *retornar* es justamente aquello que abre lo que sale al encuentro, y concretamente lo que sale al encuentro *en tanto que* puerta, *en tanto que* tiza. Es decir, el retornar desde el «de dónde», en el que yo ya estoy, tiene justamente la peculiar función de apertura. Éste es el primer nivel de la interpretación de esta conducta propia del «en tanto que». Ahora bien, en el transcurso de la explicación posterior del enunciado tendremos

que seguir rastreando esta estructura que hemos interpretado hasta aquí, aunque ustedes ven que cuando se quiere entender realmente un fenómeno tan simple como el enunciado «esta pizarra es negra» se requiere ya de unos ciertos preparativos y de una cierta investigación.

Ahora bien, en vista de esta conducta caracterizada que tiene la estructura del «en tanto que», el «anticiparse ya que retorna a algo y que en el retornar abre», este significar, como digo brevemente, de algo, podría determinarse también así: aquello a partir de donde se interpreta tiene que traerse y ponerse junto con el qué de la interpretación: σύνθεσις; pero
149 este traer y poner junto con, esta composición, implica ya que ambos, el «de dónde» del interpretar y lo propio que ha de ser interpretado, están separados y que en la realización de la interpretación tienen que mantenerse separados. Este traer y poner junto con, esta composición, sólo es posible en el separar, y al revés, el propio separar sólo es posible a su vez en tanto que este determinado separar dentro de un juntar abarcador. Así se aprecia por tanto que el significar, de hecho, en virtud de su estructura de «en tanto que», puede captarse con ayuda de estas determinaciones formales de la σύνθεσις y la διαίρεσις. Pero en seguida se ve que esta estructura del «en tanto que» sólo puede caracterizarse como la unidad de σύνθεσις y διαίρεσις con una legitimidad acreditable si ya previamente se ha hecho evidente y se ha visto el fenómeno del significar en tanto que tal, pues este fenómeno del significar no puede construirse de modo puramente formal mediante las estructuras de un separar componiendo y de un componer separando. Dicho con otras palabras, esta estructura formal de la σύνθεσις y la διαίρεσις no acierta con el auténtico sentido de esta conducta misma. A partir de la mera estructura de un componer que es al mismo tiempo un separar, no se hace ya evidente en sí mismo que la conducta que tiene esta estructura sea algo así como el significar y el comprender que se han mostrado. Σύνθεσις y διαίρεσις son sólo determinaciones formales y vacías que no se ajustan ya originalmente como tales únicamente a este significar, aunque posiblemente justo la comprensión de *su* propio origen último haya que tomarla de ahí. Esta estructura del «en tanto que», o, dicho más exactamente, el «tener que ver con» en tanto que llano tener y tomar que aquélla determina, determina nuestro ser hacia el mundo, y en una amplia medida también nuestro ser para con nosotros mismos. A su vez, este significar sólo es posible como modo fundamental de nuestro ser gracias a que nuestra existencia es ella misma una existencia comprensiva. Incluso la abulia de una existencia es sólo un modo del comprender que corresponde a esa misma existencia, un modo de aquella comprensibilidad que corresponde necesariamente a toda exis-

tencia que es ser en el mundo, un modo que ciertamente puede variar en 150
una medida amplia.

El significar comprensivo no se dirige primariamente ni a cosas concretas ni a conceptos generales, sino que vive en el mundo circundante inmediato y en el mundo en su conjunto. En este significar, la existencia tiene conocimiento de su mundo; el propio conocimiento es el descubrimiento de la circunstancia respectiva en la que el ente comparece como ente. Lo abierto de este modo puede fijarse aun cuando la cosa mundana respectiva no comparezca ella misma. Es decir, el conocimiento del mundo que nace en el significar comprensivo puede poseerse y custodiarse como significado, como una comprensibilidad en la que se mueve la existencia[11].

Y sólo en la medida en que esta comprensibilidad o significado corres- 151
ponde ya a la existencia, ésta puede expresarse fonéticamente de tal modo que tales emisiones sean palabras que ahora tienen tal cosa como un significado. Porque la existencia es significativa en su propio ser, vive en significa-

[11] En la clase anterior se determinó con más precisión la estructura del «en tanto que». En este tipo de análisis es importante fijar el contexto de la reflexión.
Remarcar con unas pocas frases: el tema es la verdad, y concretamente la del λόγος. Más exactamente: la pregunta acerca de qué faculta al λόγος en tanto que λόγος para poder ser verdadero o falso. La respuesta de Aristóteles: eso se debe a que el λόγος tiene la estructura de la σύνθεσις. Es decir: hay que preguntar en qué medida al λόγος le corresponde la σύνθεσις. Una reflexión más precisa dio como resultado que la σύνθεσις es sólo un momento estructural que va acompañado necesariamente de la διαίρεσις. Eso forzó a seguir preguntando: ¿cuál es el fenómeno al que corresponde unitariamente este doble carácter?
La respuesta dice: es el «en tanto que», la estructura que corresponde a la comprensión en tanto que tal, la comprensión que aquí hay que entender como un modo fundamental del ser de nuestra existencia. La definición de este modo fundamental es: un modo fundamental que, deteniéndose cada vez ya en el «de dónde» de la interpretación (en el «en tanto que algo»), se dirige a un estar presente, abriéndolo en el retornar en tanto que esto y aquello.
Este detenerse-siempre-ya en el «para qué» del procurar en el modo del retornar-a que abre es una conducta fundamental originalmente unitaria, cuya estructura expresa el «en tanto que». El «en tanto que» tiene la función de descubrir algo, a partir de algo, algo en tanto que, es decir, en tanto que esto: tiene la estructura de la comprensión en general. Comprensión significa: ἑρμηνεία, lo comprendido en la comprensión. Comprender: conducta fundamental de la existencia. La estructura del «en tanto que» es por consiguiente la estructura hermenéutica fundamental del ser del ente que llamamos existencia (vida humana). Esta estructura hermenéutica fundamental se vuelve relativa y originalmente captable en el llano «tener-que-ver con», y se ha mostrado a partir de éste.
Esta estructura fundamental unitaria que se expresa con el «en tanto que» no se puede disolver en fragmentos, sino que sólo puede interpretarse más originalmente como conjunto en su totalidad. Más tarde: donde esta estructura no está suficientemente despejada, se capta indirecta y formalmente desde fuera. Determinaciones que son posibles en todo momento.
En la comprensión primaria del «tener que ver-con» está abierto lo comprendido o lo de-signado. Con ello, de la propia comprensión es propia la posibilidad de tomar y custodiar, por así decirlo, para sí misma, la apertura, el «resultado»: el resultado del significar es en cada caso un significado, no en el sentido habitual del significado de una palabra, sino que a este significado primario le puede recaer ahora una palabra.

dos y puede expresarse como éstos. Y sólo porque hay tales emisiones verbales conformadas con arreglo al significado, es decir, sólo porque hay discurso lingüístico, hay también palabras concretas, es decir, sólo ahora las formas lingüísticas conformadas por el significado pueden desligarse de éste. A este conjunto de emisiones verbales, del que la comprensión de una existencia, por así decirlo, nace y en el que es existenciaria, lo designamos *lenguaje*; aunque cuando hablo del conjunto de la existencia no me refiero a la existencia individual, sino al estar juntos unos con otros en tanto que histórico. Cuál es el modo de ser que tiene el fenómeno que llamamos lenguaje en el fondo sigue siendo hasta hoy algo oscuro. El lenguaje que cada día crece y cada día se disgrega, que cambia de una generación a otra o que también está muerto a lo largo de siglos, este ser peculiar del propio lenguaje está todavía completamente inexplicado, o, dicho con otras palabras, en el fondo, el modo de ser de aquello que es tema de toda filología y toda ciencia lingüística es ontológicamente del todo enigmático. Sobre el ser del lenguaje puede decirse algo en la medida en que el lenguaje sólo es posible merced a que hay comprensión, es decir, existencia a la que corresponde la estructura del comprender. Y puesto que la existencia en tanto que comprensiva y significativa es en sí misma histórica, por eso es histórico el peculiar modo de
152 ser de la multiplicidad de palabras que llamamos vocabulario en su conjunto o lenguaje. Cierto que esta determinación es todavía lo bastante vacía, pero en todo caso indica que los fenómenos del propio lenguaje —ahora en el sentido restringido de la forma lingüística en un cierto desligamiento respecto del contenido significativo—, que todas estas conexiones estructurales de la propia forma lingüística sólo pueden comprenderse a partir de la historicidad de la existencia. Aquí no examinamos el fenómeno del propio lenguaje, sino que tocamos el fenómeno sólo en la orientación con arreglo al significado en el que se fundamenta el lenguaje. Ahora bien, en correspondencia con esta relación de fundamentación de la emisión lingüística y verbal en el comprender y el significar, también hay que discernir las preguntas que se plantean al lenguaje, y en la mayoría de los casos de manera confundida. La pregunta por el comienzo de un lenguaje es fundamentalmente distinta de la pregunta por el origen del significar. Aquella primera pregunta por el comienzo de un lenguaje, o por el lenguaje en general, en la medida en que es en lo fundamental la posible investigación de una pregunta, la pregunta por el comienzo o también por el desarrollo de un lenguaje, presupone ya el esclarecimiento de la pregunta por el origen del significado en general. De este modo llega a verse a qué dimensión conduce la tarea de comprender en todas sus dimensiones fundamentales tal cosa como una simple proposición expresada: «esta pizarra es negra».

Ahora limitamos la reflexión concreta al análisis posterior de la estructura del «en tanto que» y a su función como fundamento del enunciado. La pregunta por la estructura fundamental del λόγος nos condujo, por el camino a través del fenómeno del «en tanto que», al fenómeno del significado, que se menciona también en el título del § 12. La comprensión de la propia estructura del «en tanto que» depende de la posibilidad de una interpretación del *significar* y el *comprender*, que nos conduce más lejos. Ahora, en un primer momento no preguntamos hacia atrás por el origen del significado, sino que preguntamos qué función tiene el significado o la estructura del «en tanto que» para la posibilidad del enunciado, cuyo carácter distintivo es 153
el poder ser verdadero o falso.

b) La modificación de la estructura del «en tanto que» en el determinar: «en tanto que» apofántico

El enunciado, en tanto que hacer ver mostrando, sólo es posible en base a un ser-ya-cabe lo que hay que mostrar, y concretamente de modo que esto, en cierto modo, esté abierto. En la medida en que desde una orientación lingüística el enunciado puede tomarse como un plexo de significados de palabras, con lo que acabamos de decir se quiere señalar que la multiplicidad de significados en la unidad de la proposición sólo es posible sobre la base y en el medio del significado en general. El hacer ver mostrando, al margen de la estructura particular que pueda tener como predicación, se mueve en el tener comprensivo del «acerca de qué». Este tener comprensivo, el conocer bien —dispuesto como base— aquello de lo que habla el discurso, tiene la estructura del «en tanto que». Por tanto, ninguno de los modos de este mostrar, es decir, ninguna de las formas particulares en que se realiza, si, dicho de otro modo, son formas de realizar el enunciado mostrativo, puede negar la estructura del «en tanto que». Pues el «en tanto que» es la estructura fundamental de la comprensión y la accesibilidad; en ella se detiene necesariamente, en tanto que apropiación que accede, el posible «acerca de qué» —que en un primer momento y de entrada está ya comprendido— de toda mostración, que viene por esa vía.

Estos modos del enunciado (de la realización de la mostración) se modifican conforme a las posibles tendencias de la mostración y conforme al propio ente que hay que mostrar. Al margen de cómo se modifiquen, requieren de la estructura del «en tanto que», que en cada caso también comodifican.

Al realizar el enunciado en la forma de la predicación, y concretamente en el sentido del enunciado categórico, el «en tanto que» primariamente com-

prendido se nivela a su vez con la pura y simple determinación de la cosa. La mostración tiene el sentido de hacer ver la presencia de algo con y cabe algo:
154 algo, y en tanto que copresente en él, algo otro. Esta nivelación hay que acreditarla en el fenómeno, y con ello hay que hacer visible la conexión del «en tanto que» primariamente descubridor con el «en tanto que» nivelado del determinar.

En el «tener que ver con» comprendido llanamente, el ente se comprende a partir del «para qué». Este «para qué» —es decir, considerándolo desde la comprensión, el «en tanto que algo»— no se considera temáticamente ni tampoco se obtiene por vez primera de ahí: nosotros vivimos ya en él como en un modo del procurar. Cuáles son fáctica y genéticamente los primeros «para qué» (a partir de los cuales también vive ya la abulia de un vegetar), para la pregunta por la estructura esencial es incluso algo secundario.

Un procurar sólo puede multiplicarse en tanto que este o aquel modo para determinadas funciones si en general el ente que está sometido a tal «desarrollo» fáctico es ya originalmente procurador. El «tener que ver con» y el «tratar con» no surgen en absoluto merced a que yo comience a tener que ver con algo, sino que yo sólo puedo comenzar con eso en la medida en que mi existencia está determinada ya primariamente como existencia que trata-con y que procura. La existencia es procuradora *qua* existencia, y lo único que puede educarse son ciertas tendencias y grados de la precisión y la habilidad del procurar.

Así pues, en la medida en que en general somos, vivimos en el modo de la existencia en el procurar, es decir, en la comprensión de un «para qué». En este «tener que ver con», el «para qué» que da la comprensión, en el sentido del «en tanto que algo», ni se obtiene primero temáticamente ni en general se piensa temáticamente. Más bien, en el llano «tener que ver con», el propio «con qué» —*aquello* que en el *en tanto que* se comprende «en tanto que» esto y aquello— es ya temático. Pero aun en los casos en los que sí se obtiene y se considera temáticamente, en tales casos, tampoco esto se hace a su vez temáticamente para un concebir teórico.

¿Qué sucede ahora con el enunciado? En éste, el «con qué» del «tener que ver con» pasa a ser el «acerca de qué» de un mostrar. Este mostrar, considerado ontológicamente, es también un «tener que ver con», que interpretaremos más detenidamente. En cualquier caso, un mostrar en el que ha de hacerse visible el «con qué» ya comprendido y descubierto en la compren-
155 sión. Es decir, lo ya descubierto ha de seguir descubriéndose, o sea, un «tener que ver con» cuyo procurar procura justamente un descubrir: él mismo es un descubrir. El enunciado es un «tener que ver con» comprensivo cuya

preocupación es el descubrir, que, conforme a lo dicho, tiene necesariamente estructura de «en tanto que» en un sentido remarcado.

Cuando el «con qué» de un llano «tener que ver con» sale al encuentro de tal modo que se produce un enunciar sobre ello, aquél se convierte en un «acerca de qué». Esta tematización que se encierra en el «acerca de qué» en principio no modifica nada en el «con qué», es decir, en su comprensibilidad: sale al encuentro como lo ya comprendido de entrada, en la estructura del «en tanto que» primario. Ahora bien, ¿qué es lo que se lleva a cabo con la tematización que se encierra en el planteamiento de un enunciado, en el tratar el «con qué» tematizándolo? La tematización que se lleva a cabo mediante el enunciado se mueve en la tendencia del enunciado, a saber, en un hacer ver. Dicho con otras palabras, el enunciar en el que ahora se pone el procurar simplemente como tal procura la ἀποφαίνεσθαι, el descubrir. Y concretamente de modo que este descubrir, aquello *en tanto que lo cual* quiere comprender el «acerca de qué», no lo obtiene a partir de otra cosa, a partir de una determinada función, sino que aquello como lo cual lo tratado debe comprenderse en el enunciado se obtiene *a partir de lo propio tratado.* Ésa es por tanto la primera peculiaridad, que el «en tanto que algo» no se obtiene ahora a partir del «para qué» de una función, sino a partir de aquello mismo sobre lo que se hace el enunciado. El auténtico sentido del enunciado, es decir, del expresar algo en tanto que algo, es tener expresamente el «en tanto que algo», a partir del cual debe determinarse lo tratado, a partir de éste. Es decir, en el enunciado tenemos esta dualidad: el «en tanto que algo» se realza según la tarea conforme al sentido del procurar que se encierra en el propio enunciar; y en segundo lugar, el «en tanto que algo» no se destaca a partir de una función cualquiera, de una orientación con arreglo a algo distinto, sino a partir de lo propio tratado. En eso consiste el tercer momento característico, en que el peculiar hacer ver y descubrir que corres- 156
ponde al enunciado en cierto modo se *concentra* puramente en aquello sobre lo cual ha de hablarse. En el comprensivo tener que ver con la tiza, la tiza no se piensa temáticamente, ni tampoco su comprensión se lleva a cabo temática y expresamente a partir de la función en la que se la tiene. Sino que ahora el enunciado se concentra en la propia tiza en tanto que presente. Y ahora, el mostrar en el enunciado: «esta tiza es blanca», este mostrar tiene el sentido de aportar presente en aquello acerca de lo que se habla, el cual «acerca de lo que» está a su vez presente. Este modo de aportar mostrando, de aproximar algo presente, concretamente la tiza, en aquello como lo cual está presente, «blanca», lo precisamos terminológicamente como *determinar.* Es decir, determinar es un modo de mostrar, de descubrir, y en cuanto tal tiene ahora una estructura determinada de «en tanto que». Y en lo relativo a

la estructura del «en tanto que», la diferencia entre enunciar determinando y el llano comprender se ha mostrado en los tres momentos citados[12].

Pues bien, la pregunta ahora es en qué medida este determinar algo enunciándolo tiene que tomarse en el sentido de una nivelación de la comprensión primaria dentro del «tener que ver con». Hemos visto que, en el determinar enunciando, el «en tanto que algo» a partir del cual se determina, en concreto «blanca», se obtiene a partir del propio «acerca de qué» que hay dado. Es decir, el enunciado en tanto que un procurar, en tanto que una conducta de la existencia, es también en el sentido más amplio un «tener que ver con», sólo que no en el sentido de la orientación instrumental, sino meramente del tratar sobre algo. Ahora, este «tener que ver con» en tanto que tratar sobre algo, por así decirlo, se *obstina* exclusivamente en que hay presente tal cosa como una tiza. El tener que ver con algo, en tanto que
157 enunciado, se ha *retirado* ahora de la función primaria, es decir, por ejemplo del escribir. Pero eso significa que tras esta retirada de la función inmediata la comprensión ya no reside propiamente en el cumplir la función ni en aquello para lo cual se utiliza el utensilio correspondiente, sino que el procurar y el «tener que ver con» se limitan ahora a algo sólo presente, a la tiza ahí. Y ahora el enunciado en el sentido de la tendencia de la que aquél se ocupa, a saber, de hacer ver, se une por así decirlo con lo presente en tanto que presente, y únicamente en esta tendencia a *aproximar* lo presente en tanto que presente para el concebir.

Pero ello implica que el «acerca de qué» (y ya lo hemos determinado como el «con qué» temático), merced a esta tematización, en cierto modo queda ocultado en aquello como lo cual se lo comprendió. Pues cuando digo: «esta tiza es blanca», este enunciado acerca de algo con lo que tengo que ver no es un enunciado que, en cuanto tal, según su contenido esté referido primariamente al «tener que ver con». Si mientras escribo dijera: «la tiza es demasiado dura», o «es demasiado arenosa», o algo por el estilo, entonces estaría haciendo un enunciado *dentro* del cumplir una función, dentro del escribir, un enunciado que yo no podría interpretar en modo alguno. Este enunciado: «la tiza es demasiado arenosa», no es sólo una determinación de la tiza, sino a su vez una interpretación de mi conducta y de mi no poder conducirme, de no poder escribir «correctamente». En este

[12] Entre el «aparecer en» cumplidor de una función y el puro determinar hay estadios intermedios, que sin embargo para el análisis son en principio «casos extremos».
1) Enunciar en y para el cumplimiento de la función.
2) Determinar como describir el mundo circundante determinado.
3) Determinar como enunciado sobre lo que hay presente y lo que sucede.

enunciado no quiero determinar esta cosa que tengo en la mano como algo que tiene la propiedad de lo duro o de lo arenoso, sino que con él quiero decir que me *obstaculiza* al escribir. Es decir, el enunciado se refiere interpretativamente a la conducta de escribir, es decir, al trato primario del propio escribir, es decir, es un enunciado como interpretación del «ser en» en tanto que «ser cabe». El «cabe» necesariamente se lo comprende también al cumplir la función, es más, yo vivo absorbido en ello. Hay que tener esto presente para ver los contrasentidos que circulan en la lógica tradicional cuando, como ejemplo corriente de determinación, aparece: «las rosas florecen». Ahí se está diciendo: las cosas rosas tienen la propiedad o el estado
de florecer. Pero nadie quiere decir tal cosa cuando dice: «las rosas flore- 158
cen». Eso es una mera construcción tomada de un enunciado que en sí mismo sólo tiene la tendencia a una mera determinación de algo presente. Es decir, si algo se tematiza de tal modo que el «con qué» del trato pasa a ser el «acerca de qué» de un enunciar determinando, entonces ahí retrocede el auténtico carácter de ser, por ejemplo de la tiza: ella queda nivelada a mera cosa, y en tanto que esta cosa blanca presente no se distingue de cualquier otra cosa, de la hoja de papel o de la lámpara, en la medida en que ahí la estoy captando como mera cosa. El modo de ser peculiar, a saber, el modo de ser original de la tiza de ser como utensilio, ahora está nivelado con este promediado estar presente de algo, en lo que no se distingue de otras cosas. Es decir, esta determinación, «la tiza es blanca», realizada en el sentido de determinación, en el sentido enunciativo que tiene el enunciado, esta manera de hacer ver esta cosa sólo es posible en base a un *volver a ocultar* la tiza como un «con qué» del «tener que ver con». Cierto que este ocultar no es necesario, que en este enunciado todavía se puede tener presente el utensilio original, pero este modo del enunciado sólo se vuelve comprensible cuando, por así decirlo, se han puesto en claro los casos límites de un llano «tener que ver con algo» inexplícito y atemático y de la determinación tematizante de una cosa presente. Pero este modo de descubrir y de hacer ver en el enunciado es él mismo una modificación de la estructura del «en tanto que».

Hemos definido el *determinar* como el aportar algo presente mostrándolo en su estar presente de este y de aquel modo. Este determinar, en tanto que una mostración, es un modo del descubrir, y por eso tiene necesariamente la estructura del «en tanto que». En la medida en que es modo, la estructura hermenéutica original del «en tanto que» está modificada. Ahora bien, esta modificación, que he puesto en claro mediante la contraposición de las tres diferencias, en sí misma significa a su vez una nivelación de la es-
tructura original. Es decir, en tanto que el enunciar se dirige ahora temáti- 159

camente a aquello con lo que tengo que ver en el cumplimiento original de la función, es decir, la tiza, aquello acerca de lo que enuncio pasa a ser un mero «todavía presente», y ya sólo se trata de captar el tema del enunciado en su presencia. Pero merced a esta tematización de lo originalmente utilizado como una mera cosa presente, el carácter original de ser del objeto, de la tiza, es ocultado a su vez en la medida en que ya no existe inmediatamente como utensilio, sino como mera cosa presente en la que yo constato una *propiedad* y se la atribuyo, de modo que en la propia atribución determino la cosa. Es decir, merced a que el enunciar, en el sentido de determinar mostrando, viene por así decirlo a través de los objetos del mundo circundante que hay dados en primer lugar y que están orientados primariamente al uso, las cosas del mundo circundante, los utensilios, o en general todo aquello que está orientado al procurar en el sentido de la conducta no teórica, son nivelados con las meras cosas presentes, de modo que ya no se diferencian en cuanto a que son utensilios y a que están constituidos para determinadas funciones. Pero esta modificación de la estructura del «en tanto que» en el enunciado presupone siempre la estructura original del «en tanto que», a saber, la comprensión subyaciente de aquello que se nivela en el enunciado y merced a éste. Por eso el determinar enunciando nunca es un descubrir primario, el determinar enunciando nunca determina una relación primaria y original con el ente, y por eso este logos jamás puede llegar a ser hilo conductor para la pregunta acerca de qué es el ente. Pero en la lógica y en la doctrina del ser griegas, así como en la lógica tradicional hasta Husserl[13], es justamente el logos en el sentido de determinar el hilo conductor conforme al cual se pregunta por el ser, es decir, que
160 el ente existe como objeto de una posible determinación, de una posible determinabilidad. Pero en la medida en que se ha visto que el propio determinar, junto con toda su estructura, es un fenómeno derivado, ello implica que este fenómeno del determinar no puede constituirse en punto de partida de una pregunta por el ser, en la medida en que esta pregunta ha de captar el fenómeno del ser en su raíz.

Se ha mostrado en qué medida la estructura del «en tanto que» de la comprensión primaria, el «en tanto que» de la estructura hermenéutica fundamental de la existencia, puede caracterizarse formal y extrínsecamente como síntesis y diairesis. Al mismo tiempo se ha insistido en que cuando Aristóteles habla de σύνθεσις - διαίρεσις no se refiere ni puede referirse a

[13] Ser y verdad en la correlación de ideas del enunciado, del juicio, de la «doxa» *qua* determinación, cfr. Husserl, *Ideas* I, § 103 ss., en particular § 142 «Tesis de la razón y ser»: correlación esencial entre la idea del ser verdadero y la verdad, la razón, la conciencia.

la estructura de este «en tanto que» primario, sino a otra distinta. Y esta otra es la del «en tanto que» deducido, nivelado y nivelante. A partir de la interpretación del «en tanto que» de la determinación de la presencia, hay que aclarar ahora por qué justamente para su caracterización se utiliza la estructura formal de la síntesis.

En primer lugar: ¿por qué ha tenido que saltar a la vista precisamente aquí la estructura del «en tanto que»? Porque aquí es la estructura de una conducta que, en tanto que procurar, procura propiamente destacar un «en tanto que algo», y, junto con ello, la determinación de algo *en tanto que* aquello que se ha destacado a partir de él. El enunciar realizado expresamente destaca temáticamente un «en tanto que algo», y lo destaca expresamente a partir de aquello que debe determinarse a partir de él. Y además, el «en tanto que» está nivelado aquí con el determinar. Determinar es formalmente relacionar, y concretamente relacionar componiendo; en cualquier caso, en este relacionar el momento sintético se antepone al «analítico». Este relacionar componiendo puede aislarse frente a la función primaria del λόγος —la mostración—, y entonces, liberado por así decirlo de la relación específica del «acerca de qué» en tanto que sujeto y predicado, en tanto que un relacionar algo con algo, se iguala con el componer formal en general. Aristóteles utiliza el término en cierto modo formalmente, pero al mismo tiempo le deja el sentido de lo apofántico, es decir, de mostrar el ente. Aristóteles ve 161
ahí la referencia primaria y esencial del λόγος *qua* λόγος τινός con el ente que tiene que mostrar en el determinar y sólo en él. En su constitución éste se aproxima ostensiblemente a un relacionar y un componer vacíos. En cambio, este enunciar determinando en tanto que expresado —la multiplicidad de palabras como relacionada y como conjuntamente relacionada— es él mismo algo presente.

Pues bien, a partir de esta observación se vuelve completamente claro que los fenómenos del enunciado, la mostración, el determinar en tanto que, etc., no se los ha comprendido mientras se los caracteriza como síntesis y se los despacha así como característica primera y última. Con ello, por así decirlo, se tantea ciegamente en las estructuras externas que se pueden tomar en primer lugar, y lo que es más funesto: si esta síntesis comprendida formalmente se toma como el sentido estructural del λόγος en general, entonces se está obstruyendo la posibilidad de comprender el significado, la comprensión, la interpretación, y por lo demás tambien el lenguaje. Las determinaciones formales se pueden utilizar con fines de una caracterización más abreviada, pero sólo si previamente se ha comprendido el fenómeno en toda su estructura. La realización de la mostración enunciativa tiene el sentido de determinación de la presencia: caracteriza el «en tanto que» de este

modo. La síntesis, si no se toma formalmente, hay que comprenderla desde aquí[14].

§ 13. Las condiciones de posibilidad del λόγος de ser falso. La pregunta por la verdad

162 Con esta consideración del λόγος como una determinación apofántica de lo presente en su presencia, estamos lo bastante preparados para responder a la pregunta: *¿qué faculta ahora al λόγος que tiene esta estructura para poder ser falso?* Intencionadamente hemos planteado esta pregunta desde el comienzo de modo tan perfilado, aunque planteándola por entero habría que decir: ¿qué faculta al λόγος para poder ser verdadero o falso? Pues el modo en el que puede ser verdadero, como se verá, está codeterminado por el tipo de falsedad que conviene al λόγος. Lo falso, dice Aristóteles, siempre es posible sólo donde hay σύνθεσις. A partir de la σύνθεσις comprendida originalmente, ¿cómo hay que poner en claro ahora en qué medida el λόγος así estructurado puede ser verdadero o falso? Ahora conocemos la estructura del λόγος, pero no lo que significa «verdadero» y «falso», ni por tanto las determinaciones que puedan convenir al λόγος. Si recuerdan el esquema del que partimos antes, a propósito de la descripción del esquema se dijo que nuestros términos «verdadero», «falso», «verdad», «falsedad» no aciertan con el sentido al que se referían los griegos con los términos correspondientes de ἀληθές y ψεῦδος. Más bien, los griegos entienden por ellos exactamente esto: verdad igual a descubrimiento o ser descubierto, y ψεῦδος, falsedad, igual a ocultamiento o desfiguración. Además, acerca de la verdad y la falsedad seguimos diciendo que es un prejuicio pensar que Aristóteles sostuvo una teoría de la verdad en el sentido de una teoría de la reproducción, como si la verdad consistiera en que las representaciones en el alma imitan un ente externo. Es decir, ni el concepto aristotélico de verdad, ni en general el concepto griego de verdad, hay que orientarlo a la reproducción, ni hay

[14] No obstante, la concepción de la estructura del «en tanto que» en estos caracteres formales tiene todavía otro alcance. No sólo para la interpretación del λόγος y para el propio concepto de lo «lógico», que significa determinar y determinación, sino para la intepretación del ser. Lo óntico se concibe desde estructuras lógicas —«lógico» entendido en el sentido mostrado. ¿Cómo se llega a ello? En el mostrar algo en tanto que algo que hemos caracterizado como enunciado, el ente se hace visible. Lo presente se muestra *en tanto que* algo, mostrándose el «qué» en tanto que el «qué» de lo presente. En este propio ente se encierra que es reunido en tanto que conjuntado. El propio ente se capta como lo copresente, el ente se capta (lógicamente) a partir de un enunciar definido como síntesis. Esto se vuelve claro a partir de las definiciones que da Aristóteles de lo verdadero y lo falso.

que comprenderlo en absoluto en el sentido de este tipo de concordancia, sino que para comprenderlo hay que orientarlo al descubrir y al ocultar. 163

a) Exposición a modo de preparación. Metafísica Γ 7 *y* E 4 *y* De interpretatione 1

Tratamos ahora de dar en primer lugar una caracterización totalmente general de la verdad y la falsedad tal como las entiende Aristóteles, para disponer también por este lado de la base necesaria para la pregunta acerca de en qué medida la σύνθεσις hace posible la verdad y la falsedad. Comento sólo muy brevemente dos pasajes que pueden darles a ustedes una idea aproximada del tipo de interpretación de la verdad que se encuentra en Aristóteles (*Metafísica* Γ 7, 1011 B 26): τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, «pues, hablando, hacer ver el ente como no ser o el no ente como ser es ocultamiento, pero hacer ver el ente como ser y el no ente como no ser es descubrimiento». Y cuando uno lee esta definición de verdad como europeo del siglo XX, piensa: es sin embargo muy trivial. Pero hay que pensar que esta definición es el resultado del mayor esfuerzo filosófico que hicieron Platón y Aristóteles. Ustedes difícilmente pueden hacerse una idea de lo que significa llegar a esta trivialidad. Es decir, verdad y falsedad en conexión con λέγειν, hablar. Lo esencial aquí es que hablar no se toma en el sentido del juicio, sino que hablar, como también se indica en la traducción, se toma como ἀποφαίνεσθαι, hacer ver el ente. Si se ha entendido esta estructura fundamental del λέγειν, entonces ya no es posible hallar en esta definición de ser verdadero y falso algo que dé apoyo para tomar la verdad como reproducción e imitación del ente en la conciencia, en el sentido de una concordancia que se reajusta, sino que el mostrar, ya según su sentido, está con el propio ente, incluso también cuando el «acerca de qué» del discurso mostrativo no comparezca como corporalmente presente, es decir, cuando sólo está mentado —conforme al sentido del enunciar, lo mentado es justamente el propio ente, y no una representación o una imagen que concuerde con el ente que precisamente no está presente. 164

La verdad no es una relación dada entre dos entes presentes, por ejemplo como psíquico y como físico, ni tampoco una atribución, como últimamente gusta de decirse. Si cabe decir en general que es una relación, entonces es una que no tiene absolutamente ninguna analogía con cualquier relación entre entes. Es, si en general cabe decirlo así, la relación de la existencia en tanto que existencia con su propio mundo, la apertura al mundo de la exis-

tencia [15], cuyo ser hacia el mundo mismo —que está abierto a ella en y con este ser— está descubierto.

Cierto que Aristóteles no vio propiamente este fenómeno, o en todo caso no en la constitución ontológica que le es propia, pero en la misma medida tampoco inventó tal cosa como una teoría de la verdad como reproducción, sino que se atuvo a los fenómenos y los tomó tan ampliamente como era posible, es decir, que evitó una visión fundamentalmente fallida y con ello despejó el camino, pero ciertamente que sólo para que luego fuera escombrado del modo más radical. El segundo pasaje a partir del cual podemos entender la verdad y la falsedad en el sentido de Aristóteles es *Metafísica* E 4, 1027 b 20-22. Insisto en que estas explicaciones de los pasajes no son una auténtica interpretación del fenómeno de la verdad y la falsedad, sino que son sólo preparativos, puesto que estos fenómenos queremos comprenderlos luego por vez primera a partir de la σύνθεσις.

τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν. «Pues el descubrimiento tiene (en sí) la atribución (de algo a algo) en atención a lo ya presente conjuntamente, y de igual modo la denegación en atención a lo descompuesto, a lo presente por separado; el
165 ocultamiento consiste en que es lo respectivamente opuesto con relación a lo que está separado así —a saber, a lo ya presente conjuntamente y a lo presente por separado.» Es decir, el ocultamiento es atribución de algo a algo en atención a lo presente por separado y denegación en atención a lo conjuntamente presente.

Este segundo pasaje aporta algo nuevo respecto del primero, pero esto nuevo ya nos es conocido. En el mostrar algo en tanto que algo determinándolo, que hemos caracterizado como enunciado, el ente se hace visible. Eso, lo presente, se muestra en tanto que algo, y de tal modo que el *qué* como lo cual se muestra lo presente se «encierra» en esto presente (κείμενον - κεῖται); de este modo *eso*, el «de qué» del enunciado, es reunido en tanto que conjuntado. El ente se capta aquí como lo conjuntamente presente, pero eso significa que el ente se caracteriza aquí a partir del σύν-, a partir de la σύνθεσις.

τοῦτο δὲ (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος) ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα (*Metafísica* Θ 10, 1051 B 2-5). «Pero

[15] Siendo estas lecciones sobre lógica previas a la publicación de *Ser y tiempo*, optamos por traducir *Dasein* del modo más sencillo: «existencia». *(N. del T.)*

eso, a saber, el descubrimiento y el ocultamiento, en atención a las cosas existentes consisten en el estar (ya) junto o en el estar separado, de modo que descubre aquel que toma lo separado en su estar separado y lo que está junto en su estar junto; pero oculta aquel que en aquello como lo cual toma el ente, es decir, haciéndolo ver hablando, se comporta de modo opuesto al ente.»

En la medida en que la síntesis es la estructura del λόγος en tanto que conducta mostrativa, el ὄν y su estructura se interpretan a partir del λόγος y de su estructura; la caracterización de la estructura del ser es «lógica» en el sentido estricto de la palabra, es decir, no es una ontología del ente, sino una lógica del ente.

Tales definiciones a modo de lemas son siempre peligrosas, y la mayoría de las veces medio falsas si no más. La que acabamos de dar sólo debe llamar la atención sobre el hecho de que la σύνθεσις aparece dentro de la caracterización de la verdad, y concretamente en atención al propio ente que 166
hay que mostrar.

La σύνθεσις no es sólo estructura del λόγος, sino del «acerca de qué» en cuanto tal, en la medida en que éste es y tiene que ser en general ente en el sentido de verdadero. Es decir, a partir de la primera caracterización de la verdad y la falsedad vemos que no hay motivo ni posibilidad alguna para interpretar esta definición como un reproducir. A partir de la segunda caracterización vemos que el propio ente que es correlativo al enunciar que muestra se capta con la síntesis. Cierto que aún hay que aguardar una objeción que podría venir justamente de la lectura del tratado en el que Aristóteles toma el propio λόγος como tema, *De interpretatione* (cap. 1). Ya la segunda frase inicia una breve explicación a partir de la cual, de hecho, uno podría verse tentado a demostrar que el concepto de verdad de Aristóteles se refiere pese a todo a algo así como una reproducción del ente mediante procesos psíquicos, y de hecho este pasaje es también el clásico pasaje al que se apela, ciertamente que la mayoría de las veces a través de rodeos diversos y sin tener en cuenta el contexto, para mostrar y para demostrar que Aristóteles introdujo en la filosofía, como suele decirse, el concepto ingenuo de verdad. Comento brevemente este pasaje, porque también es importante para reflexiones posteriores sobre la cópula y la negación. *De interpretatione* 1, 16 a 3-8: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά.

Una traducción explicativa:

«Ahora bien, son las emisiones lingüísticas, las palabras, aquello en lo que se da a conocer lo que se encuentra en la conducta (percepción - reflexión) anímica. Y lo escrito es aquello en lo que se dan a conocer las palabras. E igual que los signos de la escritura no son los mismos para todos los
167 hombres (los egipcios tienen otros que los griegos), tampoco los sonidos (las formas de la emisión) son los mismos. Aquello de lo que estas emisiones —en primer término palabras— son (propiamente) signos, es decir, lo que ellas emiten en tanto que palabras, aquello para lo cual son discurso en tanto que palabras, aquello es lo que, en tanto que idénticamente lo mismo, sale al encuentro para todos, en tanto que mentado y percibido, y sobre todo aquello que ajusta lo mentado y lo comprendido, las significaciones: el propio ente con el que tenemos que ver, los πράγματα, eso es en cualquier caso —ya— de entrada, en él mismo, lo mismo».

La teoría de la reproducción se saca sobre todo de la última frase: ὁμοίωμα, de hecho, puede significar «imagen», «reproducción». Pero igual de originalmente significa lo ajustado, lo «igual a» [16]. Si παθήματα se traduce como representaciones y por tales se entienden los estados anímicos, entonces puede leerse fácilmente: en el alma hay estados suyos, lo psíquico, como imágenes de cosas que no están ellas mismas en el alma.

Pero el texto no dice πάθη, que en todo caso podría significar «estados», sino παθήματα, aquello que sale al encuentro y que es tomado en tanto que sale al encuentro, afección, pasión en un sentido amplio. Y ὁμοιώματα significa lo ajustado, lo ὁμοίως ἔχει, aquello que, en tanto que sale al encuentro, es como el propio ente; lo mismo sucede con el percibir y con lo que hay que percibir, lo percibido por el percibir: da el propio ente, hace que salga al encuentro tal como es.

No se trata de algún tipo de ajuste de un estado anímico con arreglo a una cosa física, lo cual sería un contrasentido. Lo que se quiere decir en la frase se comparece por entero y sin forzamiento con el modo como en el primer pasaje aducido se define la verdad [17].

168 A partir del segundo pasaje se ha vuelto particularmente claro cuál es el significado de σύνθεσις que conviene para la explicación no sólo de lo verdadero y lo falso del λόγος, sino de la verdad como descubrimiento del ente, es decir, para la constitución de este propio ente. Por eso se dijo antes

[16] Y por eso Aristóteles también puede decir, *De interpretatione* 9, 19 a 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα. «De igual modo los λόγοι (es decir, el hacer ver el ente mostrándolo) son descubridores como el ente en la medida en que está descubierto.»

[17] ὁμοίωσις enunciado de ἀποφαίνεσθαι; un hacer ver se ajusta en el único modo que tiene sentido en una conducta tal: en el νόημα.

que Aristóteles emplea σύνθεσις en un sentido no puramente formal, sino apofántico, referido al ente, en relación al propio ente.

Σύνθεσις como condición de posibilidad de ser falso, y en particular de un correspondiente ser verdadero, es un concepto oscilante, ora lógico, ora ontológico, y, más exactamente, la mayoría de las veces ambas cosas a la vez, o, más estrictamente aún, ni lo uno ni lo otro. Ése es el estadio característico de la filosofía tanto aristotélica como platónica. Y es una comprensión meramente presunta de los problemas si uno se mueve por este campo inaclarado con distinciones y conceptos aparentemente bellos de un sistema moderno, en lugar de custodiar la auténtica oscuridad productiva. La presunta claridad de los posteriores consiste sólo en que previamente se han matado los problemas. Ahora se trata de despejar esta espesura de referencias en el concepto de la σύνθεσις, para ver a partir de ahí cómo es condición de posibilidad de la falsedad y la verdad.

Lo falso, y en relación con ello la confusión, la mentira, el error, eran para Platón fenómenos particulares que, por así decirlo, tenían que combatirse primero como tales en una demostración particular de que no son la nada ni tampoco dejan de ser, sino que muy bien son. Bajo la presión y el lastre de la frase de Parménides: «el ente es, el no ente no es», tenía que considerarse como decretado que la confusión, la falsedad, el error, en tanto que negativos —nulos—, tampoco eran ni podían ser.

Uno de los logros inmortales de Platón es haber mostrado que el error, la falsedad, también son. Eso sólo le fue posible merced a que el problema del ser lo planteó de modo nuevo. Cierto que tampoco respondió qué significa este ser de lo falso ni cómo es posible, así como tampoco Aristóteles, que 169
avanza en el suelo del trabajo platónico. Aristóteles muestra cómo en el propio ente y en su posible modo de ser se encierra una condición de posibilidad de la falsedad. Un descubrimiento que luego cayó en el olvido, y hoy de una forma completa, porque ya no se entiende el propio problema de la verdad. Pensamos que el error, la confusión, es algo subjetivo, que tiene su origen en el pensamiento que vulnera las leyes, y cosas semejantes.

Si el fenómeno de la verdad (como descubrimiento) se entiende de modo más radical, a partir de la propia existencia y a partir de lo que se dio a conocer como la estructura hermenéutica fundamental, entonces ya puede entenderse mejor que la falsedad depende necesariamente del propio ente acerca del cual son posibles los enunciados.

Esto debe aclararse brevemente en un esbozo. La verdad es descubrimiento del ente. Si el λόγος ha de poder ser esta posibilidad en una determinada forma de realización, entonces ha de tener ya *qua* λόγος una relación con el ente. Es un modo de ser de la existencia hacia el mundo y para

consigo misma (para con la existencia). Brevemente: un ser hacia el ente. Si la falsedad ha de convenir al λόγος, entonces tiene que concernir a esta estructura. Según esto, la falsedad queda determinada:

1) a partir del propio ente y de su ser, respecto del cual el λόγος es lo que es;
2) a partir de la propia conducta correspondiente a la existencia.

Según Aristóteles, la condición de posibilidad de la falsedad es la síntesis, y por tanto la síntesis en este doble aspecto: en el ente (lo presente), en el «acerca de qué»; y en la propia conducta enunciadora.

De modo correspondiente, la verdad puede clasificarse respecto de su constitución como descubrimiento del ente; en tanto que descubrimiento, es por un lado un carácter del propio ente (en particular del mundo), pero en tanto que descubrir es al mismo tiempo un carácter de la conducta de la existencia. Pero esta propia conducta y la existencia como tal están descu-
170 biertas para ella misma. El fenómeno del descubrimiento tiene varios «aspectos» esenciales. La comprensión habrá de tender a ver el conjunto original a partir del cual y para el cual estos «aspectos» (que sólo extrínsecamente han de llamarse así) son lo que son [18].

Según la estructura de la propia verdad, la síntesis está orientada a la conducta y al «acerca de qué» del enunciado del descubrir. La pregunta es cómo en Aristóteles la falsedad y la verdad se hacen comprensibles a partir de ella, de la síntesis, y cuál es ese elemento que obtenido a partir del concepto de verdad de los griegos es para nosotros más fundamental que si se obtiene del concepto de verdad de la tradición, y en qué medida a partir de esta ampliación comprendemos no sólo el hecho de que, sino por qué la verdad tiene que tomarse como la verdad de la intuición.

Los caminos por los cuales hay que obtener en general una comprensión del concepto de verdad y falsedad en Aristóteles y en los griegos pueden ser diversos. Queremos elegir uno que nos libere de una interpretación ampliamente asentada y que nos conduzca de inmediato a la pregunta fundamental por la constitución de la verdad y la falsedad y de la verdad en general, de modo que se haga claro cómo la síntesis constituye en ello algo así como el armazón y el hilo conductor de la captación conceptual. Al mismo tiempo, nuestra reflexión debe dar con una explicación que fue de una significación determinante para la historia del problema de la verdad y de la lógica (y en concreto de modo más bien no explícito).

[18] «Aspectos» en el fenómeno del descubrimiento. Cfr. ὄν ὡς ἀληθές ἔν διανοίᾳ.

b) Verdad y ser.
Interpretación de Metafísica Θ 10

Para satisfacer los propósitos y las consideraciones que hemos mencionado, se ha escogido *Metafísica* Θ 10 como fundamento de la interpretación del problema de la verdad. A partir de este núcleo hay que desarrollar el problema de la verdad, tanto históricamente hacia atrás, hasta Parménides, como hacia adelante, hasta la Estoa, Boecio, la Edad Media y Descartes y la filoso- 171
fía moderna hasta Hegel.

Nos limitamos a las preguntas conductoras: la primera, en qué medida la síntesis es condición de posibilidad de la falsedad y la verdad. En el curso de esta explicación obtendremos la aclaración que antes prometimos acerca de en qué medida entre los griegos la pregunta por la verdad se orientaba primariamente con arreglo al conocimiento como intuición, lo cual determina toda la época posterior. Además, se mostrará en un sentido más concreto que hasta ahora *de qué modo el problema de la verdad se adhiere a la pregunta por el ser.*

Metafísica Θ 10 es el capítulo final de un libro (tratado) que es uno de los más difíciles de los tratados recopilados bajo el título *Metafísica.* Este tratado Θ (9) forma una unidad con los dos precedentes, Z y H (7 y 8), de modo que en Θ 10, donde se trata de la verdad por excelencia y de la verdad y de la falsedad, se alcanza por así decirlo la cumbre suprema de las reflexiones ontológicas fundamentales. Pero a la filosofía tradicional tal cosa se le antoja contradictoria e imposible. Pues la verdad es después de todo un carácter del juzgar y del pensar; ἐν διανοίᾳ, como incluso dice pese a todo el propio Aristóteles, es decir, justamente ninguna determinación del ser del ente, ni mucho menos, en ningún caso, la «más auténtica de todas»; de ahí el apuro y la inseguridad y el titubeo en la cuestión de la pertenencia de este capítulo precisamente a este tratado de la *Metafísica.*

En su primer escrito: *Estudios sobre la historia de la génesis de la Metafísica de Aristóteles,* 1912, acerca del carácter literario del tratado, W. Jaeger extrajo las consecuencias últimas del trabajo preliminar de H. Bonitz y de otros y mostró minuciosamente que aquí se han compendiado tratados particulares, clases, introducciones a la asignatura, concernientes todos ellos a la ontología, pero que en cuanto a contenido y método no constituyen sin más una unidad. Jaeger insiste en la unidad de Z, H y Θ, y estos tres tratados los toma asimismo como lo más positivo ontológicamente. Pero por eso se le 172
vuelve cuestionable precisamente la pertenencia de Θ 10 a Θ. Dice (ibíd., p. 49): «Podemos abreviar en el comentario del capítulo, porque ya Schwegler y Christ han hecho notar que se sale por entero del contexto y del proceso

argumentativo». Y cierra: «No se habla de un incremento gradual del contenido de ser de los objetos tratados sucesivamente» (p. 52). Es decir, substancia, posibilidad, realidad, verdad no se despliegan en un incremento del contenido de ser, es decir, el ser como descubrimiento no es algo así como una versión más radical del concepto de ser, de modo que sólo con su explicación pueda llevarse la reflexión ontológica hasta su punto culminante. «De lo cual resulta que el capítulo esta ahí fuera de contexto», «un apéndice» (p. 52).

Sin embargo H. Bonitz, a quien Jaeger refuta sólo insuficientemente (p. 52), en su *Commentarius* (1849) se aferra a la pertenencia específica de este capítulo al conjunto del libro. Dice (*Commentarius*, 409): «*Propterea non assentior Schweglero, qui hoc caput exterminari iubet e Methaphysica*». Cierto que la fundamentación que da Bonitz para la pertenencia es tan insuficiente como los contraargumentos de Jaeger, porque ninguno de los dos conoce la problemática específica que encierra el capítulo y el libro entero. Pero aquí, como en general en su *Commentarius*, Bonitz revela mucho más instinto que otros. Por lo demás, en la concepción de la pertenencia de Θ 10 a Θ Bonitz concuerda del todo con Tomás de Aquino (cfr. *In XII libros Metaphysicorum*, ed. Parm. XX, 549). Suárez se sumó a la concepción de Tomás en sus *Disputationes Metaphysicae I* (*Op. omn.* 1866, tom. XXV, p. LIII) [19]. Eso parecen ser filiaciones literarias de tipo irrelevante. Pero estas conexio-
173 nes ganan su significado fundamental si se observa que la metafísica de Descartes y las de Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant y Hegel nacen a partir de las *Disputationes Metaphysicae* del jesuita y tomista español Suárez, merced a cuya mediación entraron en la modernidad la problemática y la conceptualidad ontológicas (él mismo, Tomás y por tanto Aristóteles). La última revisión de la *Metafísica* de Aristóteles a cargo de W. D. Ross (Oxford, 1924) dice (vol. II, 274) que este capítulo 10 «*has little to do with the rest of book* Θ», que tiene por tema la potencia y el acto. Y Ross dice que es difícil adoptar una decisión entre Bonitz y Jaeger. Esto es totalmente característico de esta revisión. El propio Jaeger, en su magna publicación *Aristóteles. Fundamentación de una historia de su desarrollo* (1923, pp. 211 ss.), en el fondo abandonó tácitamente su tesis anterior y se sumó a la opinión de Bonitz, aunque ciertamente sin dar una fundamentación. La situación se vuelve ahora más oscura, porque a su vez Jaeger apela expresamente al tratado anterior que hemos mencionado. Ahora ya no habla de un «apéndice» ni de un

[19] Estas *Disput. Metaph.* en dos volúmenes no son una especie de comentario continuado de la *Metafísica* de Aristóteles, sino una ontología autónoma, aunque ciertamente muy apegada al perfilamiento de la cuestión en Tomás.

fragmento fuera de contexto, sino que, como Bonitz, dice que Aristóteles puso este capítulo sobre la verdad «convenientemente al final de la doctrina del acto y al comienzo de la doctrina de la realidad de lo suprasensible» (212). Aquí se manifiesta «la tendencia a construir una gradación sucesiva del ser hasta llegar a la doctrina de la esencialidad inmaterial» (ibíd.). Antes había rechazado rotundamente un incremento gradual del contenido de ser. Este giro hay que comprenderlo a partir de que Jaeger intenta ahora construir un desarrollo esencial de Aristóteles. Por qué la verdad es un grado del ser, y siquiera del «acto», resulta aquí tan oscuro como antes lo era por qué no hay un incremento gradual del contenido de ser.

De este modo, el esclarecimiento de la cuestión no ha conducido más allá de Bonitz ni de Tomás. La inseguridad en cuanto a la ubicación del capítulo en el conjunto de los capítulos y la oscuridad de la fundamentación son sólo el indicio de una incomprensión fundamental de la problemática 174
del *ser* y de su conexión elemental con el fenómeno de la *verdad*. Primero se tiene que haber comprendido fenoménicamente la conexión interna entre la interpretación del ser y la verdad, es decir, hay que dominar filosóficamente el contenido específico de los textos en cuestión antes de lanzar vagas suposiciones filológicas acerca de en qué medida su contenido constituye una unidad. He aducido intencionadamente estos tratamientos para poner en claro que la comprensión de la ontología griega, y junto con ella también la del problema de la verdad, depende de la posibilidad del acceso a este capítulo, y cuáles son las preguntas de principio que pueden esconderse tras la pregunta aparentemente irrelevante de la pertenencia de un capítulo a un libro.

Queremos facilitarnos la interpretación del capítulo anticipando una traducción que ya ha nacido de ella. Es necesario insistir en que tampoco en la traducción e interpretación que sigue se han superado todas las dificultades que el texto depara. Aquí no podemos detenernos en explicaciones concretas y ni siquiera en confrontaciones con otros intentos de interpretación (los de Bonitz, Schwegler o Ross) [20].

1051 a 34-b 6: Puesto que lo que es ente y lo que no es ente se comprenden [en su ser] primero atendiendo a las formas de las categorías, y luego atendiendo a la posibilidad [no presencia en el sentido de «todavía no presente»] y realidad [presencia por antonomasia] del ente o del no ente [es decir, su opuesto] mentado en las categorías, pero como ente más propio se

[20] Nota sobre la traducción: las explicaciones y las perífrasis van entre corchetes [ ]. La traducción no busca la pulcritud lingüística, sino la precisión de la expresión del significado atendiendo a la discusión específica del contenido. Cfr. por contra la traducción de A. Lasson, Jena, 1924.

comprende el descubrimiento y el ocultamiento [...]. b 5: entonces se plan-
175 tea la pregunta de cuándo es o no es lo que llamamos «descubierto» y «ocultado». Hay que investigar a qué nos referimos con ello.

Fragmento intermedio b 2-5: El ser más propio del ente se fundamenta, en atención al propio ente, en el estar [ya] junto y en el estar separado, de modo que descubre aquel que toma [tiene: «tiene» en comparecencia] lo separado en su estar separado y lo que está junto en su estar junto; pero oculta aquel que, en aquello como lo cual toma al ente, se conduce de modo opuesto al ente.

b 6-9: Tú no eres blanco porque, descubriéndote, te tomemos en tu presencia como blanco, sino que a causa de tu presencia como blanco, es decir, en tanto que al hablar hacemos ver esto presente, nos conducimos descubriendo.

b 9-13: Ahora bien, si del ente hay algo que siempre está junto y que [en su ser] no brinda la posibilidad de ser separado, y si hay algún otro existente que de igual modo siempre está separado y nunca brinda la posibilidad de ser juntado, y si por último hay algún otro que permite lo opuesto, que puede estar junto o no [si esto es así, entonces a partir de ahí hay que concluir que]: ser significa estar juntos [copresencia] y unidad; y no ser, no estar juntos [no copresencia] y pluralidad.

b 13-17: Ahora bien, en el círculo y en el terreno del ente que puede estar junto y separado, ese mismo considerar algo en tanto que algo y ese mismo mostrar algo en tanto que algo enunciándolo se vuelven descubridores y ocultadores, y el propio enunciado puede a veces descubrir y a veces desfigurar[21]; pero en el círculo de lo que no tiene la posibilidad de ser de otro
176 modo a como es, el enunciado no se vuelve ora descubridor ora ocultador, sino que lo mismo es siempre descubridor y ocultador.

II. b 17-22: Pero con relación a aquello que escapa a toda reunión (ἀσύνθετα) [y por tanto también a la unidad de lo reunido], ¿qué significa aquí el ser o el no ser y lo descubierto y lo ocultado? Pues [aquí] no hay nada que pueda ponerse conjuntamente, de modo que no puede hablarse de ser cuando algo está junto, pero sí de no ser cuando no está junto, como es el caso por ejemplo —el estar juntos— del blanco en relación con la madera y de lo inconmensurable en relación con las diagonales. Así pues, tampoco aquí habrá descubrimiento ni ocultamiento en el mismo sentido que en aquello.

[21] Se vuelve así a partir de aquello que descubre, a partir del modo de ser de este ente, μεταβολή, y por consiguiente el propio enunciado es ora descubridor, ora desfigurador, de modo que éste sigue siendo el mismo, él en tanto que el mismo, ora así, ora asá.

b 22-33: Así como no es lo «descubierto» con relación a ésta [ἀσύνθετα], y así como tampoco es el ser, más bien, en esa misma medida, lo descubierto u ocultado significa el tocar y el tratar lo desocultado [pues atribuir algo a algo y un mero tratar algo no significan lo mismo], pero no percibir significa lo mismo que no tocar. Pues en el círculo del descubrimiento del puro «qué» no es posible verse confundido en cuanto a ello mismo, a no ser que ahí la mirada se dirija a algo que justamente esté presente junto con él pero que no corresponda a este «qué» en cuanto tal. Lo mismo sucede con relación a algo que, estando presente en aquello mismo, escapa a toda conjunción: aquí no hay ninguna posibilidad de verse confundido. Todo esto que hay presente en el modo de lo absolutamente siempre ya presente no es tampoco algo al modo de un «todavía no» y de un «todavía», pues si así fuera así, entonces estas cosas presentes tendrían que surgir y perecer ellas mismas, pero el ser ni surge ni perece, pues en ese caso surgiría de algo [de un ente: es decir, el ser a partir de un ente]. Todo es manifiesto, lo que es el ser en él mismo y lo que hay absolutamente siempre ya presente: sobre esto no cabe ninguna confusión, sino sólo o bien un percibir o bien un no percibir. En este campo se busca más bien *que* es respectivamente algo, pero no si *177*
está constituido así o no [si es uno tal o no].

b 33-35: Así pues, el ser en el sentido del descubrimiento y el no ser en el sentido del ocultamiento son uno mismo: unidad de lo que hay junto. Descubrimiento: cuando está junto; ocultamiento: cuando no lo está. Pero esta unidad sólo es posible si por otro lado el ser del propio ente es así [a saber, determinado por la σύνθεσις].

1052, a 1-4: Pero si esto no es así [el ser del ente determinado por la conjunción], entonces al descubrimiento tampoco le corresponde la unidad de la conjunción [no διανοεῖν: «en tanto que» del determinar], entonces el descubrimiento es simplemente la percepción del ente, y el ocultamiento no lo hay en absoluto, ni tampoco la confusión, sino un suponer mal, pero éste no hay que entenderlo como una especie de ceguera. La ceguera es algo con lo que en el campo de la percepción [del captar y determinar con el pensamiento] se correspondería el que alguien no tuviera en absoluto la posibilidad de percibir. [Pero eso es lo que se entiende por ἄγνοια; en el caso del νοεῖν queda como διανοεῖν.]

a 4-11: Pero también es manifiesto que en el campo de aquello que no se transforma no puede haber ninguna confusión en lo referente al «cuándo» [al tiempo], si uno mienta y ha comprendido de entrada lo absolutamente inmodificable. Por ejemplo, cuando alguien sostiene que el triángulo no se modifica en su esencia, no pretenderá que la suma de los ángulos en el triángulo es a veces la de dos ángulos rectos y a veces no, pues entonces el triángulo tendría

que modificarse. Sino que el sentido del enunciado sólo puede ser que algo es un posible «en tanto que algo» para algo, pero para otro no. Por ejemplo, ningún número par es singular: algunos números lo son, otros no. Pero lo que según el número es sólo uno [siempre lo mismo que es], para eso tampoco se da esta posibilidad del enunciado. Pues no es posible sostener que algunos permiten un determinado «en tanto que algo» y otros no [pues no hay un «algu-
178 nos»], sino que simplemente se descubrirá o se ocultará en la medida en que el ente no se modifica sino que siempre se comporta tal como es.

La traducción ya ha articulado algunos fragmentos concretos. Antes de la interpretación, éstos deben fijarse brevemente según su contenido para facilitar de este modo la visión general del conjunto. El capítulo se divide en dos fragmentos principales: I. 1051 a 34-b 17; II. b 17-1052 a 11.

El primer fragmento da la exposición del problema: obtener el auténtico ser del ente a partir de la interpretación del descubrimiento, y concretamente recogiendo y superando al mismo tiempo la interpretación precedente del ser como οὐσία (comparecencia) y δύναμις - ἐνέργεια (no-presencia y presencia por antonomasia). El segundo fragmento da la respuesta y determina el modo del descubrimiento del ente en los mencionados modos de ser de la οὐσία y la ἐνέργεια, y junto con ello el modo más propio del ser del ente. Al mismo tiempo, la aplicación a las «verdades» en el sentido del enunciado descubridor acerca de lo siempre existente.

Visión general en los puntos concretos: 1051 a 34-b 6: las posibles vertientes de la investigación del ser, entre ellas la más propia, la que parte del descubrimiento.

b 2-5: En un fragmento intermedio el descubrimiento se determina provisionalmente, y en concreto a partir del descubrimiento del λόγος.

b 6-9: La fundamentación esencial del descubrimiento en el propio ente: lo que el descubrimiento es lo es a partir de ahí.

b 9-13: La estructura del propio ente, comprendida a partir del descubrimiento. Ser: conjunción y unidad.

b 13-17: Obtenido a partir de aquí: caracterización más estricta del posible ser verdadero y falso del λόγος, diferencia de los enunciados: a) tanto verdadero como falso (ora, ora); b) o bien verdadero o bien falso (siempre).

Hasta ahora, ser y descubrimiento en relación al ente, cuyo ser se determina a partir de la «conjunción» y de la «unidad». Ahora:

179 b 17-22: Pregunta por el sentido y el descubrimiento de aquello que no puede captarse en ello mismo juntando algo con algo.

b 22-33: En primer lugar determinación del posible descubrimiento de algo así: descubrimiento cuyo opuesto no es el ocultamiento, sino la inaccesibilidad para un llano suponer.

b 33-35: Nueva caracterización del ser y del descubrimiento del ente que está determinado por la conjunción. Cfr. arriba 1051 b 9-13.

a 1-4: El ser de aquello que no está determinado por la conjunción.

a 4-11: Aplicación a los posibles modos del enunciado. Verdad de la esencia y verdad de hechos[22].

La intepretación temática del capítulo en relación con los capítulos y los libros previos ha de mostrar cómo mediante la caracterización del ser a partir de la ἀληθες el ser llega por vez primera a su determinación plena y auténtica, y en qué medida se alcanza con ello el grado superior de la consideración del ser, y el capítulo constituye por consiguiente la conclusión específica necesaria.

Si esta explicación conclusiva del ser ha de ser la explicación más propia, entonces también tiene que tener como tema el ente que es constitutivo para todo ente y que determina a todo ente en su ser. Este ente que en todo ente es lo ente o bien el ser —esta oscilación es característica—, que constituye a todo ente en aquello que es, es la esencia, el qué a partir del cual tiene su origen todo aquello que es. Si el ser hay que captarlo en su sentido más propio, entonces hay que preguntar, en relación con el ser, por aquello que siempre hay ya de entrada en todo ente presente en la medida en que es, es decir, por un elemento presente eminente. En último término, la pregunta por el ser tiene que dirigirse a la esencia y a su ser (por así decirlo, la pregunta por el ser del ser). ¿Cómo se determina el ser de la esencia (εἴδη) al hilo conductor del ἀληθές? Eso incluye la pregunta preliminar: ¿cómo 180
puede captarse en general conforme a su ser el ente a partir del ἀληθές? En esta pregunta preliminar introductoria, Aristóteles se rige según el ἀληθές del λόγος. La respuesta: ser significa «conjunción» y unidad (de esta conjunción). Y no-ser significa disjunción y pluralidad. Y en concreto ésta es la caracterización del ser para el ente que siempre es lo que es y tal como lo es, la ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν, lo que, conforme al sentido de su ser, no puede ser de otro modo. Y sobre el transfondo del ἀεὶ ὄν se determina el ἐνδεχόμενον ἄλλως, lo que es ora conjunto, ora disjunto, ora unidad de la conjunción, ora pluralidad de la disjunción.

Esta captación en relación con los ἀεὶ ὄντα es suficiente en la medida en que la propia esencia es también un ἀεὶ ὄν. Pero al mismo tiempo esta caracterización del ser a partir de la ἀληθές es fundamentalmente insuficiente, porque la esencia es algo que se sustrae a toda conjunción, y por tanto en lo fundamental su ser no puede comprenderse por medio de la conjunción y la unidad de la conjunción.

[22] Importante para la crítica a la historicidad.

¿Cómo hay que realizar entonces la interpretación a partir del ἀληθές? Si el ente, conforme a sí mismo, no es ninguna posible conjunción ni unidad, entonces, de modo correspondiente, tampoco es un descubrir mostrativo. Es decir, para captar a partir del ἀληθές este ente que excluye toda conjunción, hay que establecer primero lo que se puede decir acerca de su ἀληθές. El descubrimiento, el no ocultamiento de un ente que conforme a sí mismo es una disjunción, no brinda ninguna posibilidad de ver en él otra cosa que no sea él mismo, no permite echar un vistazo a otra cosa en él, ni deja ver el ente a partir de otra cosa. Está presente exclusivamente conforme a sí mismo y «en tanto que» sí mismo. Con relación a él sólo es posible el modo de descubrimiento del θιγεῖν y del φάναι, el simple tocar y apelar. El término se ha escogido aquí para expresar el mero tener por antonomasia algo conforme a sí mismo (y que no remite ni procede de algo otro). Lo que en él sale al encuentro tiene la proximidad más propia, dentro de la cual no
181 hay lejanía, sino sólo lo que sale al encuentro en sí mismo y nada más, y, dicho más radicalmente, nada más que lo presente, puramente en sí mismo.

Es decir, Aristóteles se atiene al modo de acceso y a la manera de descubrir que es el tocar, para aclarar desde ahí el modo único de encuentro de la ἀσύνθετα. Que él aquí no quiere decir en absoluto que descubrir sea tocar lo muestra el subsiguiente φάναι, que tiene el sentido de δηλοῦν, hacer ver. Y en 1052 a 1 se reescribe como νοεῖν: percibir en la razón. Y de modo correspondiente, en 1051 b 25 el μὴ θιγγάνειν como ἀγνοεῖν, y lo opuesto al percibir como ἄγνοια, 1052 a 2, frente a νοητικόν, a 3.

En *De anima* B 11, ἁφή – αἴσθησις, un percibir en sentido del percibir sensorial. 424 a 1, τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν. Pero un πάσχειν aquí significa νοεῖν, que es puramente ἐνέργεια.

Aristóteles designa a veces νοεῖν como αἴσθησις, aunque los sentidos no desempeñan papel alguno. Lo decisivo es que lo que hay que descubrir en la αἴσθησις es tenido llanamente conforme a ello mismo. Aristóteles emplea la plástica expresión θιγγάνων para las formas de función de la razón. Met. Λ 7, 1072 b 21, θιγγάνων καὶ νοῶν[23].

El ser de este ente, si ha de determinarse al hilo conductor del descubrimiento, sólo puede obtenerse mirando cómo este ente se muestra a partir de sí mismo en este descubrir que el ente que sale al encuentro permite. La mirada se dirige ahora únicamente a eso mismo que hay que captar y no a otra

[23] Aristóteles también emplea este término de tocar para la forma de función de la razón en el Libro 12 de la *Metafísica*, en otro contexto muy importante, una explicación que luego Hegel pondrá al final de su *Enciclopedia*, en cierto modo como documento de que él mismo no dice otra cosa que lo que se dice aquí.

cosa a partir de la cual pudiera hacerse posible la determinación, sino que el propio mirar es el puro descubrir, de modo que no sólo no necesita de ninguna determinación, sino que tampoco puede necesitarla. Cada una de estas 182
miradas significaría ya cerrarse el acceso. Y cuando ahora, en 1052 a 1, Aristóteles plantea esta pregunta por el ser al hilo conductor del θιγεῖν y del simple νοεῖν, entonces la respuesta dice lo mismo que la respuesta a la pregunta por el modo del acceso descubridor a este ente. Es decir, la respuesta a la pregunta por la verdad (descubrimiento) asume la sustitución por la respuesta a la pregunta por el ser, y esto en una explicación en la que se pregunta por el ser auténtico. Dicho a grandes rasgos: el ser se determina «mediante» el pensamiento, ambos son identificados.

Esta formulación, tal como podría comprenderse a partir de la filosofía moderna, es no obstante inapropiada, pero pese a todo es curioso que fuera precisamente Schwegler quien quisiera expulsar todo este capítulo de la *Metafísica*. Schwegler, que como hegeliano tendría que haber comprendido pese a todo que aquí Aristóteles en cierto modo está identificando pensamiento y ser.

Por consiguiente, se ha obtenido ahora un modo de descubrimiento que se excluye de los otros, lo cual se muestra en que esta verdad no tiene ningún posible opuesto en el sentido de una falsedad, o, más exactamente, que es un descubrir para el que no hay ocultamiento.

c) Las tres condiciones de posibilidad del ser falso del enunciado en su cohesión

¿Pero qué se ha ganado con eso para la única pregunta que nos ocupa ahora: en qué medida la σύνθεσις es la condición de posibilidad de la falsedad? ¿Cómo debe servir para eso la explicación de una verdad que no tolera en absoluto ninguna falsedad como su opuesto? ¿No estamos perdiendo con eso el suelo temático? En absoluto, sino que sólo ahora tenemos la base para la resolución de la pregunta, pues del descubrimiento que no tolera ningún ocultamiento (falsedad) hay que retirar lo que corresponde a que la falsedad 183
sea posible y a en qué medida sea posible.

El descubrimiento de aquello que conforme a sí mismo no es una conjunción no conoce ningún ocultamiento como opuesto, o, como dice Aristóteles, no es posible ser confundido, sino que sólo es posible un mero no percibir, es decir, un no acceder y un no tener acceso a un ente respectivo: ἀγνοεῖν. Pero ello implica en primer lugar que con el ser confundido se corresponde un acceso al ente, es decir, la tendencia a captarlo, y la opinión de

alcanzarlo y de tenerlo. Para poder ser confundido, tengo que vivir en general en la actitud de descubrir. Es necesario que tenga ya en cierto modo el «acerca de qué» para equivocarme con relación a él.

La primera condición de posibilidad de la confusión es tener previamente algo.

No puedo ser confundido en el campo del descubrimiento de lo «simple» siempre presente, porque el descubrir que aquí es posible significa un llano tener el ente. La actitud descubridora hacia el ente, que es presupuesto para un posible ser confundido, aquí es ya, según el sentido, el tener el propio ente descubriéndolo. ¿Pero por qué a este tener no le puede afectar ningún ocultamiento ni ninguna falsedad? Es pese a todo muy posible, como luego se verá, que yo viva en un descubrir y que haya mostrado el ente, y que yo sepa del ente en base a la mostración en él mismo, es decir, que yo viva en un saber sobre él, que viva en la verdad, y que pese a todo pueda caer en una confusión con relación a este ente que se supone en la verdad.

¿Por qué eso no es posible aquí?

Respuesta: πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργείᾳ – οὐ δυνάμει. Estas cosas simples, estos entes últimos a partir de los cuales se determina todo ente, están puramente presentes, y nunca están aún no presentes, es decir, ausentes por una vez. Su ser excluye toda posible no presencia en aquello que son y tal como lo son. Estos entes nunca dejan de estar presentes tal como son.

184 No es posible ninguna confusión porque no hay ninguna posibilidad de desfiguración. ¿Y en qué medida no la hay? Para que algo pueda desfigurarse, y en concreto de tal modo que esta desfiguración sea una confusión, es decir, una captación supuesta erróneamente del ente respectivo, este mismo ente tiene que ser supuesto erróneamente: la tendencia a descubrir, y en concreto la tendencia dirigida de modo determinado a un ente. Pero éste sólo puede desfigurarse en la medida en que hay algo que pueda ponerse junto con él como algo en lo que él mismo se muestre y se determine, pues confundir es algo así como hacer pasar por y pretender. Pero junto con el ente simple no puede ponerse nada, porque *qua* simple no precisa de ninguna conjunción con algo. Así pues, aquí tenemos una exclusión absoluta de la posibilidad de la conjunción.

Aquí no sólo falta todo aquello que pudiera aportarse para anteponerlo y con cuya ayuda hacer pasar lo así desfigurado por algo que no es, es decir, confundir. No sólo falta, sino que esto simple excluye absolutamente la posibilidad de una conjunción con otra cosa. Porque en ello falta toda conjunción no puede tomarse por algo distinto, sino que, cuando se lo capta en general, él mismo está ahí. Mentar de entrada esto simple como ello mismo y luego tratar además de determinarlo a partir de otra cosa es ya una mal-

comprensión de aquello que se mienta. Es decir, si se trata de determinar algo simple a partir de lo que no es, como mucho se lo oculta en lo que es. Si lo ejemplificamos en el campo de la percepción sensorial, donde Aristóteles conoce un análogo en el llano percibir, es decir, en el llano ver las cualidades, por ejemplo el color, hay que decir que si, por ejemplo, las relaciones de los colores puros entre sí yo las expusiera, por así decirlo, en la dialéctica más exagerada que quepa concebir, jamás llegaría a una captación de los colores. Es decir, las relaciones y las diferencias de todos los colores distintos del rojo, por ejemplo, jamás proporcionarían la captación del rojo: yo sólo
lo capto cuando me abro para verlo a él mismo, y toda relación con otros *185*
colores no sirve de nada. Es un ente tal que sólo se capta en la medida en que se lo toma puramente en él mismo, y lo mismo sucede con la esencia, el movimiento, el tiempo, y similares. Es decir, lo contrario de la captación de algo simple sigue siendo por tanto sólo un no percibir, lo cual jamás puede ser el ocultador «tomar por» de una suposición errónea, pues eso implicaría ya siempre tomar*lo* por. Pero este no percibir no significa no tener en absoluto ninguna posibilidad de percibir. ἄγνοια no significa simplemente ausencia del νοῦς, sino sólo del νοῦς que falta en tanto que νοῦς, en la medida en que el νοῦς es ante todo y la mayoría de las veces διανοεῖν. Esta ἄγνοια se fundamenta más bien en un predominio del νοεῖν en el sentido de διανοεῖν, en la tendencia a tener y a tomar lo percibido en tanto que percibido sólo cuando se percibe de tal modo que lo percibido se percibe en su separación —δια—, algo respectivamente como distinto, determinado en la proposición: algo sólo es si está determinado, algo sólo está mostrado si es no sólo λέγειν en tanto que φάναι, sino λέγειν en tanto que διαλέγεσθαι.

Si la desfiguración y el ocultamiento han de ser posibles en general, el propio ente ha de tener una constitución de ser tal que, en base a su ser, en tanto que este ente que es, proporcione la posibilidad de una conjunción con otro y exija tal conjunción, es decir, en la unidad de tal conjunción sólo hay lo que es.

Cuando el ser de un ente consiste en esta conjunción con otro, se da una doble posibilidad del ocultamiento:

1) El ente puede estar juntado con otro de tal modo que con determinados otros esté siempre junto, pero con otros distintos esté siempre disjunto. El juntar que hace ver aquello que siempre está disjunto tiene entonces necesariamente que ocultar: en una determinada mostración hace ver algo en tanto que algo que jamás puede ser así. Aquí el ocultamiento se funda necesariamente en una posible con-

junción en el sentido de la imposibilidad de la conjunción de aque-
186 llo que siempre está disjunto. La imposibilidad de la conjunción de lo que siempre está separado hay que distinguirla estrictamente de la exclusión absoluta antes comentada de algo así como una conjunción en lo simple. Ahora se trata por el contrario de la posibilidad de una conjunción, sólo que ella es precisamente imposibilidad de la conjunción. Pero en el caso de lo simple, ésta se da en tan poca medida como la posibilidad.

2) El ente que está determinado en general por la conjunción con otro puede juntarse con otro que le puede advenir pero que no tiene por qué advenirle siempre: un ente que puede ser de este modo o de otro, es decir, que puede ser de otro modo a como es justamente en cada caso. Respecto de tal ente que también puede ser de otro modo, el ocultamiento se fundamenta o bien en el propio ente o bien en la propia conducta ocultadora (óntica o delóticamente).

   a) Un enunciado sobre tal ente puede ser falso, ocultador, en la medida en que ha venido a ser eso en base a la modificación de aquello sobre lo cual es enunciado. El propio enunciar puede mantenerse idéntico en su contenido, y pese a todo se vuelve ocultador. (En tanto que el enunciado que es, puede venir a ser falso.)
   b) Pero el enunciado también puede ocultar en la medida en que trata un ente desde un aspecto con el que, aunque puede advenirle, «en el momento» de enunciar no está junto.

Ahora se ha vuelto comprensible en qué medida la σύνθεσις es condición de posibilidad de la falsedad y el ocultamiento: primero en el sentido de la conjunción de algo con algo, y luego como hacer ver que, mostrando junto con lo que hay que mostrar, ve también algo que puede estar junto con éste. Este hacer ver sintético es un mostrar desde y en atención a algo distinto. Y al mismo tiempo se vuelve claro que la conjunción de algo con algo es en el propio ente condición de posibilidad de que algo sea determinable en general en la atención a otro. Hacer ver a partir de una atención a otro que tenga el carácter de la posible conjunción con... es hablar de algo en tanto que algo determinándolo, que ya
187 hemos caracterizado: el λόγος como enunciado determinador. Así se desvela una conexión interna entre la estructura de ser de la conjunción y la estructura del «en tanto que», que ya se mostró como estructura hermenéutica fundamental.

Compendiamos ahora las condiciones estructurales de la falsedad. Son tres:

1) La tendencia a descubrir algo: el anterior mentar y tener el «acerca de qué».
2) En esta conducta fundamental descubridora, en tanto que dominada y guiada por ella, un hacer ver el «acerca de qué» a partir de otro, pues sólo en base a esta estructura se da la posibilidad de hacer pasar algo por algo.
3) Este hacer ver a partir de algo se fundamenta a su vez en la posibilidad de la conjunción de algo con algo.

Antes de seguir con la siguiente explicación, representémonos un ejemplo trivial de confusión y ocultamiento del ente: voy andando por un bosque oscuro y veo que algo se me acerca entre los abetos. «Un corzo», digo. El enunciado no necesita ser expresado. Al aproximarme aprecio que es una rama hacia la que yo me dirijo. En el trato comprensivo y comentador me he comportado encubridoramente: el enunciado no expresado hizo ver el ente como algo distinto de lo que es.

En esta confusión pueden mostrarse ahora las tres condiciones:

1) Es necesario que yo tenga dado ya previamente algo, algo que se me aproxima. Si algo no me saliera ya de entrada al encuentro, no habría ningún punto de apoyo para hacer pasar algo por algo: la apertura siempre ya previa del mundo.
2) Que en este dirigirme hacia algo, lo tome en tanto que algo, es decir, que no esté parado en el bosque y me limite llanamente a tener ante mí algo en el campo de la experiencia cotidiana —una situación puramente fingida—, o más bien, de modo implícito me sale siempre ya al encuentro algo comprendido, algo que está previamente interpretado como algo que se toma así y se aguarda en la actitud del trato con el mundo. Sólo en la medida en que lo que sale al encuentro 188
yo dejo que me salga al encuentro en atención a algo (el corzo), éste puede mostrarse en tanto que tal.
3) Y para tal atención, éste sólo puede mostrarse «así», en tanto que eso, en la medida en que en el ente, en las cosas mundanas que suceden, y en particular en este mundo circundante que es ahora el bosque, puede estar presente tal cosa como un «corzo» entre los abetos, en la medida en que en el propio ente se da en general la posibilidad de la conjunción, posibilidad que, respecto de una confusión con-

creta, siempre es una posibilidad específicamente orientada, es decir, que guarda en sí un círculo de señales. En el caso citado, yo no supondré de hecho que quien se me acerca es el sah de Persia, aunque tal cosa sea en sí misma posible: es un ente que puede aparecer por la noche en un bosque alemán entre los abetos, mientras que está excluido que ahí vea que se me acerca algo así como la raíz cúbica de 69.

Evidentemente, estas tres condiciones de posibilidad de la falsedad están vinculadas entre sí. La pregunta decisiva dice: ¿cómo? Si logramos la respuesta, entonces la reflexión tiene que ser capaz de hacer comprensible de modo más radical el origen de la falsedad a partir de la radicación unitaria de las condiciones de posibilidad de la falsedad. ¿Pero qué es necesario para ello? Que la conexión de las tres posibilidades la captemos unitariamente desde la raíz, que la conexión entre ellas se ponga de manifiesto de modo más preciso y que al mismo tiempo se comprenda qué es lo que la hace fundamentalmente posible. Respecto de la propia conexión, es claro que la segunda condición se fundamenta en la tercera. Atención a un «en tanto que algo» sólo la hay cuando hay tal cosa como algo otro. Pero de igual modo la segunda condición se fundamenta en la primera. Atención a un «en tanto que algo» realizada en y para un tener ya previamente algo que debe poder estar en el «en tanto que». Por tanto, también la tercera estará conectada con la primera. Cierto que esto es sólo una argumentación for-
189 malista: estas deducciones vacías de una agudeza ciega sólo hacen aparentar que se ha dicho algo, pero en el fondo no se ha ganado nada con ellas. Puede ser indiscutible que la segunda se fundamenta en la tercera y la segunda en la primera, y por tanto que la primera está conectada con la tercera, ¿pero la fundamentación de la segunda en la tercera es la misma que la de la segunda en la primera? ¿El estar conectadas la primera y la tercera es siquiera lo mismo, o fundamentar significa en cada caso algo distinto? ¿Y qué? ¡Comprensión desde el propio ver, y no deducción formal a partir de premisas vacías! No por vía de una conclusión, sino preguntar fenomenológicamente si: a) la segunda está conectada con la primera, y b) si la tercera con la primera, y qué significa eso.

a) Conexión entre la segunda y la primera.

Atender a algo distinto es algo que se realiza en la tendencia a mentar algo descubriéndolo, algo que debe determinarse a partir de la atención a algo distinto, o a esto otro distinto, algo que aparece: un corzo. La tenden-

cia a descubrir de la mostración tiene de entrada a la vista el «acerca de qué» del determinar, y en concreto de modo que este «acerca de qué» persevera. A su vez, el perseverante tener presente el «acerca de qué» no es aún un determinar, sino un llano tener, es decir, en cierto modo un θιγεῖν; pues en un primer momento todo lo simple es accesible como tal en el θιγεῖν, pero este mismo no es únicamente un modo de acceso a lo simple, sino a aquello que puede tenerse en el modo de lo simple, concretamente como indiferenciado. El «acerca de qué» se vuelve temático de entrada en el modo de la indiferenciación de las determinaciones, y de este modo persevera como el suelo sobre el cual el tener determinador se vuelve explícito.

De este modo resulta el «acerca de qué» en tanto que lo que sale al encuentro en el θιγεῖν que persevera: lo ya descubierto de entrada, algo que se aproxima en el bosque. El atender al «en tanto que» se mueve en un descubrir y mantener descubierto que ya lo gobierna. La segunda condición de la falsedad se mueve en la primera.

b) ¿Qué sucede con la tercera, con la estructura de ser de la conjunción y su relación con la primera condición? El carácter de ser que no conviene al ente que sale al encuentro en el θιγεῖν, la conjunción, Aristóteles lo concibió a su vez como ἕν, unidad. ¿Qué significa esto? La unidad de algo presente y de algo copresente. La conjunción es copresencia, que a su vez sólo se vuelve posible dentro de una unidad de presencia que yace a su base. La pluralidad de lo presente en tanto que lo que sale al encuentro (corzo) sólo es lo que es en la unidad de una presencia que la abarca de entrada, a partir de la cual aparece aquélla en tanto que estos múltiples presentes. El ἕν indica una presencia preliminar en la que la copresencia es posible por vez primera como modo. Es decir, la tercera condición de la falsedad se fundamenta igualmente en un fenómeno original, en una presencia primaria. 190

Ahora bien, los dos fenómenos a los que cabe reconducir la segunda condición, el descubrimiento preliminar y la condición a la que se remonta la tercera, la presencia preliminar, ¿están ellos mismos en una conexión primaria? La presencia preliminar de lo simple, del *ser* de ese algo que sale al encuentro, se comporta como respecto del *descubrimiento* preliminar, que mantiene la atención, de algo que sale al encuentro. Aristóteles dice: el ser «es» el descubrimiento. Hace que el descubrimiento que primariamente reside en el θιγεῖν vicaríe con el ser. En b 24 determina el ἀληθές de lo simple mediante el θιγεῖν, y en 1052 a 1, donde pregunta por el ser de lo simple, recurre a su vez al llano νοεῖν - θιγεῖν. Es decir, el descubrimiento asume la respuesta a la pregunta por el ser. Con el descubrimiento se determina un carácter de ser del ente, y concretamente el carácter del auténtico ente, de lo simple.

De este modo, la segunda y la tercera condiciones de posibilidad de la falsedad se fundamentan por tanto ambas en la conjunción unitaria de ser y descubrimiento. ¿Cómo hay que comprenderla a ella misma? ¿Qué tiene que significar el propio ser para que a partir de él el descubrimiento se vuelva comprensible como un carácter de ser, y encima como el más auténtico, y que por consiguiente el ente en atención a su ser tenga que interpretarse en último término como descubrimiento?

§ 14. El presupuesto para la interpretación aristotélica de la verdad como determinación propia del ser

191 Si hemos entendido bajo qué presupuesto y según qué sentido de ser el descubrimiento o la propia verdad pueden significar un modo del ser, entonces hemos entendido la adhesión unitaria a la que se remontan las condiciones de posibilidad de la falsedad. Aristóteles no planteó esta pregunta de por qué el descubrimiento y la verdad son y pueden ser la determinación del ser, y su determinación más propia, sino que simplemente hizo esta determinación. Pero para la comprensión y para la auténtica interpretación que apropia filosóficamente, es necesario remontarse tras esta realización y hacerla comprensible a partir de los presupuestos implícitos, a partir de la comprensión del ser implícita, no dada explícitamente, de Aristóteles y de los griegos. Pues, en último término, en el caso de pensadores como Aristóteles o Platón puede hacerse el presupuesto de que cuando exponían esta proposición o cuando en todo caso se movían en esta explicación de que *la verdad es igual al ser* o es el modo más propio del ser, que cuando daban tal explicación tenían algo a la vista, que tenían presente una conexión fenoménica. Sólo hay que preguntar si esta conexión era explícita y si había una conciencia metódica de ella, o qué presupuestos encierra en sí misma esta conexión.

Nuestra pregunta es: ¿qué significa *ser* para que la *verdad* pueda comprenderse como *carácter de ser*? Ya se ha indicado que la determinación de ser de la conjunción que Aristóteles introduce en el capítulo Θ 10 significa presencia, y concretamente en el sentido de la copresencia de algo con algo en la *unidad* de algo presente. Pero esta presencia, a saber, la presencia primaria que de entrada fundamenta la copresencia, hay que entenderla como *comparecencia*, como *estar presente*. ¿Por qué? Si ser significa y se comprende,
192 aunque a menudo de modo no explícito, como estar presente, como comparecencia, entonces la conducta genuina correspondiente hacia el ser en tanto que ente es una conducta que, en tanto que conducta, tiene ella misma carácter de presente. Pero una conducta no tiene carácter de presente

porque a su vez se limite a comparecer en el sentido de un acontecimiento psíquico, del cual yo sé de modo inmediato conforme a la disposición usual: en este sentido el carácter de presente de una conducta no se diferencia fundamentalmente del estar presente una cosa, sino que la conducta respecto de algo tiene que tener ella misma en tanto que conducta carácter de presente. Pero una conducta es presente en tanto que conducta en la medida en que tiene el sentido de presentar, o como decimos en alemán, de *Gegenwärtigen*, de *hacer presente* algo. En tanto que este hacer presente, la conducta hace que lo que comparece salga al encuentro. Con el hacer presente, con el presentar algo, se corresponde la comparecencia de aquello que subyace a la presentación y que la satisface, de aquello que está descubierto y abierto en el propio hacer presente. Se ha mostrado que, en la confusión, lo que la sostiene y la condición primaria es el perseverante dejar salir al encuentro lo dado previamente. Este perseverante dejar salir al encuentro no es otra cosa que un llano hacer presente algo en su comparecencia inmediata, y concretamente como precedente respecto de la representación. Este hacer presente *en el que yo vivo de continuo*, y concretamente el hacer presente del aguardar, da la posibilidad de que en general algo pueda salir al encuentro, es decir, de que lo que comparece pueda descubrirse, de que pueda ser compareciente. Hacer presente no significa otra cosa que «dejar salir al encuentro en un presente a lo compareciente». Lo que se abre en tal hacer presente ahí se lo comprende como saliendo al encuentro en un presente, como algo que en ese presente puede mostrarse en su comparecencia. Ahora bien, la comparecencia de lo que sale al encuentro no necesita ser ya totalmente presente, es decir, estar descubierta por entero. Enteramente compareciente es sólo aquello que sale al encuentro en el puro hacer presente, y que, por tanto, en sí mismo, en su comparecencia no puede ofrecer más que aquello en tanto que lo cual está compareciendo. Es decir, el puro hacer presente, presentar,
está constituido de tal modo que en él, con relación a lo que hay que descu- 193
brir, ya no queda en absoluto ninguna no presencia. Lo que hay que descubrir está traído a la pura proximidad por antonomasia. Dicho con otras palabras: el puro descubrimiento del ente, tal como Aristóteles lo piensa con relación a lo simple, este puro descubrimiento no significa otra cosa que puro presente incubierto e incubrible de lo compareciente. Descubrimiento, es decir, aquí puro presente, en tanto que presente es el modo supremo de la comparecencia. Pero la comparecencia es la determinación fundamental del ser. Es decir, el descubrimiento, en tanto que el modo supremo de la comparecencia, a saber, en tanto que presente, es un modo del ser, y en concreto el modo más propio del ser, la propia comparecencia compareciente. Por tanto, lo que se procura en el hacer presente algo, es decir, en este descubrir,

es el descubrimiento o el presente de lo compareciente, y la comparecencia es el carácter del propio ente en la medida en que es. Es decir, en la medida en que el ser se entiende como comparecencia y el descubrimiento como presente, y que la comparecencia y el presente significan estar presente, el ser puede e incluso tiene que determinarse en tanto que comparecencia mediante la verdad en tanto que presente, de modo que el presente es el modo supremo de la comparecencia. Ya Platón designa el ser como presente. Y el término οὐσία, que de modo tan totalmente absurdo se ha ido divulgando en la historia de la filosofía como substancia, no significa otra cosa que la comparecencia en un sentido que hay que captar de modo determinado. Pero aquí es necesario enfatizar que aunque los griegos, Platón y Aristóteles, definen el ser como οὐσία, estaban muy lejos de comprender qué significa en realidad determinar el ser como comparecencia y presente. El presente es *un carácter del tiempo*. Entender el ser como comparecencia a partir del presente significa entender el ser a partir del tiempo.

Los griegos no atisbaron nada de esta problemática abisal que se abre una vez que se ha visto esta conexión, y a partir de ella también se puede explicar ahora la diferencia entre comparecencia y presente, y el propio presente
194 y sus modos, y al mismo tiempo hacer comprensible por qué es posible identificarlos primeramente a ambos en un estadio preliminar de la interpretación del ser. Si se ha comprendido de una vez esta problemática de la conexión interna de la comprensión del ser a partir del tiempo, entonces se tiene ciertamente de alguna manera una luz para alumbrar ahora hacia atrás la historia del problema del ser y la historia de la filosofía en general, de modo que ahora obtengan su sentido. En ello se observa que el único que ha atisbado algo de la conexión de la comprensión del ser y de los caracteres del ser con el tiempo es Kant. Pero precisamente su concepto de tiempo le obstruyó el camino para alcanzar una comprensión fundamental del problema, y eso significa: para plantearlo en general. Kant no halló el suelo apropiado para conjuntar el esquematismo de los conceptos del entendimiento de la *Crítica de la razón pura*, en el que el tiempo constituye el auténtico concepto fundamental, con la función fundamental de la conciencia, la apercepción transcendental[24]. Si se le hubiera revelado esta conexión interna, entonces seguramente habría dado un paso esencial más allá de toda la ontología, aunque ciertamente sin un fundamento suficiente, pues para dar este paso se requiere una comprensión del tiempo que rompe fundamental-

[24] Aunque en la literatura kantiana en castellano ha venido a ser usual escribir el término como «trascendental», por mayor fidelidad al original hemos optado por escribirlo como «transcendental». *(N. del T.)*

mente con la tradicional. Pero Kant se atuvo al concepto tradicional de tiempo, y no sólo eso, sino que en toda su problemática lo orientó de entrada al conocimiento y a la pregunta de la posibilidad del conocimiento y la intuición. Pese a todo, su explicación del tiempo, así como sobre todo el problema del esquematismo, que él mismo designa como un problema muy oscuro, sigue siendo algo positivo, y hasta hoy no ha perdido en realidad nada de valor en su significado fundamental. Lo que Bergson adujo como crítica a Kant con su concepto de tiempo, que pretendía ser nuevo, es una malcomprensión total de lo positivo que encontramos en Kant.

Ahora bien, a partir de la visión de esta conexión interna de verdad, descubrimiento como presente y ser como comparecencia, nos surge la tarea de
poner por primera vez en claro en qué medida las tres condiciones de posi- 195
bilidad de la falsedad están vinculadas entre sí, para luego mostrar que sólo hay falsedad en la medida en que hay temporalidad.

C. SEGUNDA PARTE PRINCIPAL

La pregunta radicalizada: ¿qué es la verdad? Repetición del análisis de la falsedad en cuanto a su temporariedad

§ 15. *La idea de la cronología fenomenológica*

El resultado con el que hemos concluido es a la vez un enigma. Dicho con *197*
otras palabras: con el resultado de los análisis anteriores hemos conducido intencionada y radicalmente a la problemática central de la filosofía. El resultado de las reflexiones anteriores no es un final, sino el comienzo. ¿Qué significa, pues, que la reflexión anterior y los fenómenos de los que hemos hablado en ella: el enunciado, la verdad, la falsedad y la síntesis, los refiramos ahora unitariamente a este plexo fenoménico del tiempo? Si esta manera de interpretar y de entender filosóficamente un fenómeno tan trivial como el enunciado es realmente filosófica y se afirma realmente como filosófica, entonces, si es que tal apelación tiene en general sentido, podemos apelar para ello a Kant, quien en sus *Reflexiones* dice: «La ocupación de los filósofos no es dar reglas, sino descomponer los juicios secretos de la razón común». «Los juicios secretos de la razón común», es decir, que aquellos comportamientos que subyacen implícitos, desconocidos e incomprendidos a toda conducta cotidiana de la existencia, estos juicios secretos, es decir, estos juicios ocultos, han de sacarse a la luz en la ocupación del filósofo, y en

concreto de modo que éste descomponga los juicios secretos de la razón común.

Descomponer, analizar, significa para Kant dos cosas. El análisis lo entiende primero en un sentido formal muy amplio, según el cual significa
198 simplemente descomponer algo previamente dado en sus elementos, un determinado concepto concreto en los contenidos que lo constituyen. Pero análisis y analítica tienen para él además un segundo sentido filosófico fundamental, que significa reconducir algo a su «lugar de nacimiento». Analítica significa, en segundo lugar, sacar a la luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las últimas condiciones de posibilidad de algo dado. Pero tal analítica presupone la directiva para el horizonte hacia el que, por así decirlo, tiene que ir el análisis para dar con las condiciones genéticas de un fenómeno y de su posibilidad. Y nuestra tesis de que la verdad, el ser, y por consiguiente la falsedad, la síntesis, el enunciado, en algún sentido que provisionalmente es del todo oculto guardan relación con el fenómeno del tiempo significa que con ello está trazado el horizonte para la analítica filosófica de la proposición. Y sólo si la investigación satisface tal analítica filosófica puede considerarse propiamente filosófica.

Tradicionalmente, en lógica basta con decir que el enunciado, la proposición, es algo simple y último, y que es un enlazar y un separar: tal tesis en último término la entiende cualquiera. Por otro lado no se entiende cómo en vista de tal definición y de tal fenómeno como el enunciado aún se puede seguir preguntando algo. Lo que hay que acercarles a ustedes no es sólo la comprensión específica del fenómeno que aquí es tema, el enunciado y la verdad, sino que aún mucho más esencial para el estudio filosófico y para la reflexión filosófica es ver que el auténtico problema de la filosofía es lo evidente de suyo, «los juicios secretos de la razón común». Y quizá se aprecie que nuestra filosofía anterior sólo en muy pocos dominios y en una medida pequeña es razón filosófica, sino que sigue estando ampliamente dominada por la razón común, y que sólo en la medida en que la razón común se ex-
199 pulsa de la filosófica puede ella reivindicar ser ciencia y ser la ciencia fundamental.

Fijemos de nuevo en las tesis concretas el resultado dogmático al que llegamos en primer lugar: ser significa comparecencia; verdad significa presente; comparecencia y presente en tanto que caracteres de la presencia son modos del tiempo. El análisis de la proposición se orienta ahora con arreglo al tiempo. Dicho con otras palabras, la tarea será hacer visibles los caracteres del tiempo en los fenómenos que hemos tratado hasta ahora: verdad, falsedad, síntesis, enunciado en los tres significados diferentes. Los caracteres en base a los cuales estos fenómenos son temporales los designamos como ca-

racteres temporarios. Aquí, con este propósito, utilizo expresamente este préstamo lingüístico, «temporario», porque el término «temporal» se emplea primeramente en nuestro discurso natural y prefilosófico [1], y porque, en este discurso, «temporal» significa simplemente que algo transcurre, que sucede, que se realiza *en* el tiempo, mientras que cuando decimos que un fenómeno es temporario no estamos diciendo que este fenómeno sea un proceso o un movimiento, y menos aún estamos diciendo que se realice *en* el tiempo. Es decir, temporal, transcurrir en el tiempo, no es idéntico a temporario, que en principio significa lo mismo que «caracterizado por medio del tiempo». Si acerca de los fenómenos preguntamos en qué medida se caracterizan por medio del tiempo, estamos tomando como tema su estructura temporaria o, dicho brevemente, su temporariedad. La tarea de investigar la temporariedad de los fenómenos es una tarea que se refiere a estas determinaciones mismas del tiempo, y, por tanto, si es una tarea filosófica, que se refiere al tiempo en tanto que tal. A esta reflexión filosófica fundamental que tiene como tema el tiempo la designamos cronología, y concretamente *cronología fenomenológica*. El término «cronología» lo emplea ya la conciencia científica y natural, y concretamente para una disciplina dentro de las ciencias históricas auxiliares, una disciplina que trata del cómputo de tiempo en la historia, de los asuntos del calendario, de la datación, etc. Con el añadido
cronología «fenomenológica» ha de indicarse que este logos del tiempo, esta 200
investigación del tiempo, está orientada filosóficamente, y que en principio no tiene nada que ver con el cómputo del tiempo ni con la doctrina del cómputo del tiempo. La tarea de una cronología fenomenológica es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos, es decir, de su temporariedad, y por tanto la investigación del propio tiempo.

Introducimos ahora el análisis del enunciado en el contexto de las tareas de tal cronología. Aquí no hay que seguir explicando la idea de la cronología como una investigación fundamental de la ciencia filosófica, sobre todo no en el sentido de que acaso queramos intentar juntar la idea de esta cronología con las disciplinas filosóficas usuales tal como se las conoce, y menos aún esbozar una sistemática de estas disciplinas con relación a esta cronología. Omitimos ya hacer esto porque podría suceder que con esta cronología las disciplinas tradicionales se sacudieran en su radicación, y a partir de aquí tal vez carezca de sentido clasificar en el sentido tradicional. Sólo nos interesa la tarea que conviene a esta cronología, al margen de la función que pueda desempeñar en el sistema de la filosofía.

[1] *Zeitlichkeit,* «temporalidad»; *Temporalität,* «temporariedad».

El ámbito de esta investigación de la cronología no sólo no se ha elaborado hasta ahora, sino que la propia idea, y con ella el ámbito en general, no están abiertos. La señal más inequívoca de ello es la inseguridad en el uso filosófico de los conceptos de tiempo y de las determinaciones del tiempo y, siempre en correlación con ello, la inexactitud y la laxitud con que se suele hablar de tiempo, de atemporalidad frente a temporalidad, como si fueran las cosas más sencillas del mundo. El único que, como ya he indicado, tanteó en este oscuro dominio sin alcanzar una visión del significado fundamental de su intento fue Kant. Pero dentro del ámbito cronológico total-
201 mente estrecho en el que se mueve, Kant ve ya la oscuridad de los fenómenos que aquí le salen al paso. Un documento de ello es una frase de la *Crítica de la razón pura* que Kant expone en relación con la explicación del esquematismo, que es el título de la peculiar problemática del tiempo tal como aparece en Kant dentro de la *Crítica de la razón pura.* B 180/81: «En vista de los fenómenos y su mera forma, este esquematismo de nuestro entendimiento es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos apoyos difícilmente los aprenderemos jamás de la naturaleza y los pondremos desocultados ante nuestros ojos». Pues bien, eso de lo que Kant duda nosotros no queremos darlo aquí ingenuamente por despachado y superado, sino que lo que él designa aquí como oscuro y casi inaccesible nosotros lo tomamos filosóficamente como la auténtica llamada a iluminar en esta noche y a coger lo que hay en ella para comprenderlo, y en este sentido nos tomaremos en serio la ocupación del filósofo de «descomponer los juicios secretos de la razón común». Quizá sean de hecho los fenómenos que se mueven en torno a la temporariedad y el tiempo los «juicios» más secretos de la razón humana.

En este ámbito del problema del tiempo, tanto aquí como siempre que él interviene realmente con sus investigaciones, Kant tiene horizontes abiertos, es decir, en su modo de investigar se aprecia la peculiar reserva conmovida ante los fenómenos y los problemas, la superior prudencia frente a toda precipitada violentación de un fenómeno. Cuando llega a unos límites, deja estar los problemas, lo que para la investigación posterior siempre es más positivo que una violenta clasificación de intelecciones medio claras en sistemas imponentes.

La comprensión kantiana de la función del tiempo, tal como se expone en la doctrina del esquematismo, queda aislada y justamente en el idealismo posterior es totalmente desconocida. Un ejemplo extremo de ello es Hegel,
202 que se pronuncia sobre el esquematismo en su *Historia de la filosofía.* En el esquematismo se trata de mostrar de qué modo el entendimiento, es decir, la espontaneidad de la razón, puede tener la capacidad de determinar la in-

tuición, las formas de la intuición, como formas de la receptividad, o, dicho más exactamente, en qué medida las categorías, como determinaciones apriórícas de la unidad de la razón, pueden aplicarse a objetos. La pregunta por la conexión entre el entendimiento y la sensibilidad conduce a Kant a buscar una mediación, y él la encuentra en el tiempo. Hegel dice (*Historia de la filosofía*, vol. 3, p. 570):

«Este enlace mediante el cual se unifica la sensibilidad pura y el entendimiento puro, que antes se declararon como diferentes absolutamente opuestos, es de nuevo una de las páginas más bellas de la filosofía kantiana. Es un entendimiento intuyente o intuitivo, o una intuición intelectiva. Pero Kant no lo toma ni lo comprende así, no unifica estos pensamientos de modo que aquí esté identificando ambos momentos del conocimiento, el "en sí" de ellos. Pensamiento y entendimiento siguen siendo algo separado, y la sensibilidad también algo separado, y ambos se enlazan de modo extrínseco y superficial, como cuando se fija una tabla a la pierna atándola con una cuerda».

Ésta es la concepción hegeliana del sentido del esquematismo: en él ve sólo un enlace extrínseco del entendimiento y la sensibilidad. Por el contrario, alaba a Kant por haber enlazado en general, es decir, por acercarse en cierto sentido, según la opinión de Hegel, a la idea hegeliana de la dialéctica, aunque de hecho hay una diferencia total en cuanto al cuestionamiento. Es decir, en tanto que Kant pretende aquí una mediación, Hegel sabe alabarle. Pero el auténtico sentido, la problemática central con la que ha topado Kant, Hegel no los comprende en absoluto.

Son dos los motivos que en principio tuvieron que impedir a Kant concebir la idea de una cronología o, dicho más exactamente, concebir en sus principios lo que él mismo realiza de hecho en el esquematismo y luego en la doctrina de los principios. Primero es la división típicamente tajante que 203
Kant establece entre sensibilidad y entendimiento lo que impide que Kant pueda poner en algún tipo de sentido en relación con el tiempo todo lo que cae de lado del entendimiento, es decir, la apercepción transcendental y todas las operaciones del entendimiento: lo que corresponde a la sensibilidad como receptividad se le tiene que denegar al entendimiento como espontaneidad. En la medida en que las formas de la intuición: espacio y tiempo, corresponden a la sensibilidad, el tiempo cae completamente del lado de la sensibilidad. Todo lo que corresponde al entendimiento, y por tanto a la apercepción transcendental, y por tanto a la última unidad de la conciencia, es pre-temporal. Es decir, esta división tajante es por un lado lo que impidió admitir o ver en general temporalidades, fenómenos temporarios, dentro de las operaciones del entendimiento. Una prueba palmaria de ello es la inter-

pretación de Kant del principio de contradicción, en tanto que saca de la formulación de este principio la determinación temporal del «a la vez», y concretamente en base a la argumentación de que el principio de contradicción se considera tradicionalmente un principio de la lógica formal, de la analítica, pero que toda determinación temporal es una síntesis, y por tanto en el principio fundamental de todos los juicios analíticos no puede aparecer una síntesis, y por tanto el «a la vez» hay que sacarlo de la formulación del principio de contradicción.

El segundo motivo que impidió ver la apercepción transcendental y el entendimiento en su temporariedad es la versión del concepto de tiempo en general. La versión kantiana del concepto de tiempo se mueve en la concepción que le fue transmitida por la tradición filosófica, Leibniz y Newton. Según ella, y dicho en términos muy generales, el tiempo es el esquema del orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad. Dicho con otras palabras, el tiempo, tomado como este esquema de ordenación, está limitado y referido primaria y únicamente a la naturaleza. También Hegel entendió el tiempo
204 en este sentido. Cierto que la interpretación filosófica del tiempo en Kant es distinta de la de Leibniz y Newton, pero pese a todo sólo en un determinado aspecto, pues fundamentalmente y en lo esencial se mueve en el mismo terreno, que en general puede tomarse en el sentido de que el tiempo es el esquema de ordenación de la naturaleza. Pues bien, este esquema de ordenación de los procesos naturales puede tomarse en el sentido de Newton de que este tiempo, en tanto que esquema de ordenación, es él mismo una *res*, un ser, una realidad existente; o este esquema de ordenación, el tiempo, puede tomarse en el sentido de Leibniz como *ordo*, como orden en general, cuyo ser no se determina más; o este esquema de ordenación puede interpretarse en el sentido kantiano como forma de la intuición: aquí, el concepto del esquema de ordenación se establece siempre para procesos naturales, para la sucesión. Dicho con otras palabras, esta concepción del tiempo es la concepción tal como Aristóteles la descubre y determina por vez primera en su *Física*: en ella, el tiempo se toma y se obtiene mirando al mundo objetivo experimentado. Mirando al mundo y a los procesos del mundo y a la forma de sus determinaciones se puede hallar el tiempo en este sentido mencionado, y él da luego la posibilidad de ser interpelado filosóficamente de modo diverso. Pero si este acceso al tiempo, a saber, atendiendo al mundo objetivo y a sus procesos, es el único, y caso de que hubiera otros posibles, siquiera el primario y determinante de entre éstos, son preguntas que hay que plantear necesariamente en una explicación fundamental del fenómeno del tiempo, si es que toda la problemática

que se mueve en torno al tiempo no queremos abandonarla a una explicación azarosa. Y, en último término, esta manera de tomar el tiempo, tal como aparece por vez primera en Aristóteles y luego sigue operando en toda la tradición, es azarosa, aun cuando pueda mostrarse que para esta azarosidad hay motivos precisos.

La apercepción transcendental, y en general toda operación del entendimiento o la conciencia en el sentido más amplio, es imposible interpretarlos cronológicamente, en atención al tiempo, que es como queremos captarlos, 205
mientras uno se atiene a este concepto de tiempo. Pero con eso se viene a decir más o menos que la problemática de la cronología, es decir, la mostración de la temporariedad en las conductas de la propia existencia, sólo puede realizarse si uno se ha liberado previamente de este concepto tradicional de tiempo, y si se ha mostrado que este concepto del tiempo se fundamenta antes que nada en un fenómeno original, si se ha mostrado que en la propia existencia se dan ciertas necesidades de tomar el tiempo en este sentido mencionado. Pues bien, en la medida en que en todo lugar y siempre que se habla de tiempo nos seguimos rigiendo según este concepto tradicional de tiempo, lo poco que hemos dicho en las clases anteriores con relación al ser y a la verdad tiene que quedar necesariamente malcomprendido o en todo caso incomprendido.

Las tesis dicen: ser significa comparecencia; verdad significa «presente»; la comparecencia se entiende a partir del presente; el presente es un modo del tiempo.

¿Qué significa tiempo? Cualquier definición de tiempo, aun cuando fuera posible y estuviera disponible, no serviría de nada. Todo depende más bien de ver originalmente el propio fenómeno del tiempo. Eso exige sus propios caminos y preparativos, sus investigaciones preliminares, no se puede obtener de un golpe. Y si decimos que el tiempo no es sólo ni primariamente el esquema de las determinaciones de ordenación de las modificaciones, sino que es en realidad la propia existencia, eso es en un primer momento sólo una frase, igual que la primera tesis es una tesis arbitraria. No sabemos nada de él, y queremos que él mismo nos lo diga.

Si nos seguimos rigiendo conforme al tema fijado y a la tarea —análisis de la proposición—, es decir, si mantenemos en particular la pregunta por las condiciones de posibilidad de la verdad y la falsedad en la proposición, la pregunta por la esencia y el origen de la síntesis, entonces llegamos a las tesis fijadas. El desarrollo posterior de la investigación, y por tanto el camino de una comprensión propiamente filosófica de la proposición, es decir, del tema tradicional de la lógica tradicional, se encuentra entonces ante dos po- 206
sibilidades:

1) Hemos topado con el fenómeno del tiempo primero sólo en una reflexión dogmática. Ahora bien, la mostración y la interpretación del tiempo pueden tomarse expresamente como tarea. En el curso de esta investigación temática del tiempo habría que alcanzar entonces un punto en el que el presente pudiera evidenciarse como modo del tiempo. Con ello se habría ganado el suelo para la demostración de por qué y de cómo puede y tiene que entenderse el ser a partir del presente: habría que exponer la conexión entre comparecencia y presente. Éste es el camino específicamente adecuado de la investigación, la cual, sin atender a otros propósitos, va simplemente tras los fenómenos que respectivamente aparecen como nuevos, sin preocuparse de una sistemática forzada y en el fondo siempre sospechosa. Pero este camino de la investigación tendría que aniquilar necesariamente la economía de la asignatura. Si lo emprendiéramos y si siguiéramos los fenómenos de modo correspondiente, entonces en este semestre jamás volveríamos a la proposición, al enunciado, a la verdad.
2) El segundo camino posible se atiene en un primer momento justamente al tema fijado, pero toma el resultado extraído dogmáticamente como hilo conductor, es decir, trata de ver en su carácter temporario lo que hasta ahora se ha dado a conocer en la estructura del enunciado, en la síntesis. De este modo nos movemos en el tema bajo la guía del fenómeno del tiempo. Pero también este camino tiene sus desventajas. Aunque los caracteres temporarios se harán concebibles dentro de ciertos límites de la comprensión, la temporariedad como tal seguirá estando siempre más o menos oculta. Aunque el hilo conductor es un hilo determinado, es pese a todo oscuro, una luz tibia y parpadeante con la que vamos iluminando el camino de la investigación. Pero esta carencia puede subsanarse más fácilmente en la medida en que, justamente con la interpretación de las estruc-
207 turas temporarias, la temporariedad, y con ella el propio tiempo, se aproximan no en algún tipo de aislamiento, sino en su función temporaria.

Repetimos ahora en cierta manera en su intención cronológica lo que hemos tratado hasta ahora en el § 12. Decimos que hay que realizar un análisis de las condiciones de posibilidad de la falsedad de la proposición, de la síntesis, en cuanto a su temporariedad. En tanto que la síntesis se redujo a la estructura del «en tanto que», eso significa que hay que destacar la temporariedad de la estructura del «en tanto que». Esta estructura del «en tanto que»

la hemos conocido como estructura hermenéutica fundamental de la existencia. Al mismo tiempo se mostró que el «en tanto que» de la estructura hermenéutica fundamental se nivela con el «en tanto que» de la determinación de lo presente. El análisis fundamental del enunciado en su conjunto tendrá que mostrar por tanto el carácter temporario de esta nivelación, la temporariedad determinada de la conversión del «con qué» de un «tener que ver con» en el «acerca de qué» del enunciado determinante: temporariedad de la tematización como tal.

En estos análisis se podrá explicar el fenómeno del presente, y por tanto su conexión con la comparecencia. De ahí resulta la posibilidad de entender relativamente en qué medida ser es igual a comparecencia y verdad es igual a presente. Sólo así obtenemos los medios justos para interpretar filosóficamente de modo definitivo la *Metafísica* Θ 10. Entonces también se mostrarán los límites y las imperfecciones y equivocidades del cuestionamiento griego, los motivos de la oscuridad, de la problemática del capítulo mencionado. Por último, sólo entonces podrán responderse las preguntas que se formularon enlazando con este capítulo (cfr. § 13 b); por qué para los griegos, y por tanto para todo el tiempo posterior, la verdad significaba verdad de la intuición, y por qué la verdad de la intuición tuvo que obtenerse primero y la mayoría de las veces como la forma fundamental de la verdad en general; por qué, con arreglo a ello, la lógica tradicional se mueve en su determinada problemática.

§ 16. Las condiciones de posibilidad de la falsedad en el horizonte de la analítica de la existencia

Hay que recordar brevemente las tres condiciones: 1) la tendencia a descubrir, el tener ya previamente algo; 2) el determinar propio del «en tanto que» (síntesis delótica); 3) la conjunción del ente (síntesis óntica). En el comentario anterior, la intención se orientó a la conexión y a la raíz unitaria de las condiciones. Según lo que se acaba de decir, el carácter unitario de las condiciones se fundamenta en la temporariedad. 208

La conexión de las condiciones no se puede obtener a modo de conclusión por medio de una argumentación, sino que hay que evidenciarla a partir del fenómeno. Las condiciones hay que indagarlas por separado en su temporariedad. Pero si ellas están conectadas originalmente en la temporariedad, eso significa que en el análisis de cada condición particular, cuanto más se evidencie ella en su temporariedad, con tanta mayor claridad se mostrarán conjuntamente las otras, o, dicho más exactamente,

que todo el plexo del ser que ellas delimitan se hace visible. Conducta: existencia.

La primera condición la hemos caracterizado de un modo doble: el tener ya previamente algo y la tendencia a descubrir. Y la hemos comentado ya en dos ocasiones. La primera vez (cfr. §12 a) en el análisis del enunciado, en la medida en que debió decirse que éste se fundamenta en una comprensión preliminar (cfr. el ejemplo de la tiza). La comprensión preliminar atañe al escribir concreto como un tener-que-ver-con. En este análisis no se consideró si el enunciado que se basa en tal comprensión preliminar es verdadero o falso. Tomamos como ejemplo un enunciado verdadero: «Esta tiza es blanca». Luego se consideró el mismo problema con motivo de la confusión (el ejemplo del corzo). Aquí se puso como base un enunciado falso, pero a su vez se mostró que, en tanto que enunciado, ya se realice explícitamente o no, se fundamenta en un conocimiento previo. Pero aquí el análisis fue más
209 allá, en tanto que se indicó la estructura de este conocimiento previo (cfr. § 14). El previo dejar salir al encuentro algo, se dijo, es una conducta en la que vivimos de continuo, una conducta en la que luego puede ponerse la tendencia a descubrir lo que sale al encuentro en el modo de un interpretar y un determinar que indaga. El previo dejar salir al encuentro y tener ya algo fundamenta la tendencia a descubrir aquello que ya es tenido. «Tendencia» como modo del dis-poner para una «aproximación» explícita. Y esta tendencia fundamenta y sostiene a su vez el descubrir determinador.

Estos fenómenos —dejar salir al encuentro algo y tener ya algo, tendencia a algo— hay que evidenciarlos en su temporariedad. Para eso es necesario que hayamos asegurado en general el horizonte dentro del cual podemos encontrarlos. Dicho con otras palabras, estos fenómenos tienen que reconducirse al plexo del ser en el que ellos son lo que son. Pero este plexo del ser es a su vez aquel al cual corresponde el propio enunciado, cuya condición de ser andamos buscando.

Se ha dicho que vivimos de continuo en este dejar salir al encuentro. Éste, junto con el tener ya algo y la tendencia a algo, son conductas de nosotros mismos, es decir, *del* ente que nosotros somos y que designamos como existencia. Es decir, estas conductas son modos de ser de la existencia, modos en los que es tal como es y puede ser *qua* existencia. Por consiguiente, estos fenómenos que hemos mencionado los concebimos como modos de ser de la existencia, y los determinamos terminológicamente de modo correspondiente. El continuo dejar salir al encuentro y el tener ya algo conforme a la existencia son ya respectivamente un *ser-hacia* y un *ser-cabe* algo. La «tendencia a» es un ser en busca de algo. Evidentemente, la segunda condición de posibilidad de la falsedad que hemos nombrado, el determinar

propio del «en tanto que», el «atender a», la síntesis delótica, hay que tomarla también como modo de ser de la existencia. La tercera condición atañe al propio ente que hay que captar, primeramente en el conocimiento del mundo. Es decir, el mundo también *puede* mentar la existencia, en la medida en
que es un ente respecto del cual nos confundimos, y en concreto a menudo 210
y en amplia medida: autoconfusiones. Pero no tiene por qué ser este ente, sino que también puede ser y primeramente es el ente que no somos nosotros pero respecto del cual nos conducimos, para lo cual nosotros mismos tenemos un ser. Pero ante todo, y para volver a la primera condición, sólo hemos confundido la expresión lingüística, lo cual no es sin embargo irrelevante, en la medida en que con ello se indica que la explicación de los fenómenos fijados terminológicamente de este modo —como fenómenos del ser— tiene que dirigirse a la interpretación del «ser» que aparece en las expresiones «*ser* ya cabe» y «*ser* en busca de algo».

Por tanto, explicaremos la estructura de la existencia en la medida en que ésta se exija en particular para la comprensión de estas conductas. La omisión de este análisis de la existencia es en último término el motivo por el cual no se han visto hasta ahora los fenómenos temporarios, el motivo por el cual han quedado en la oscuridad. Con ello nos hallamos ante una tarea, o, dicho más exactamente, en toda la asignatura, aunque no hablemos de ello, en realidad nos estamos moviendo de continuo en el análisis de estos fenómenos de la existencia. En las observaciones introductorias referentes al psicologismo se planteó la pregunta de cómo en un juzgar concreto, en el que hemos distinguido el acto real del juicio y el contenido judicativo ideal, se comportan estos dos elementos. Allí, la pregunta estaba formulada de tal modo que se tiene que preguntar qué es pues lo que constituye la auténtica relación de ser entre el ser ideal y el real, o, dicho más exactamente, si en general puede preguntarse de este modo por aquello que constituye este puente mismo. Esta pregunta se nos vuelve ahora concreta. Aunque para tales análisis de conductas en el sentido más amplio, o, como también se dice, de procesos de conciencia, de vivencias, tenemos términos que desde luego encierran en sí todas ellas una cierta concepción de la estructura de la existencia, y aunque para el análisis de estos fenómenos la teoría del conocimiento tradicional, la ética, etc., han aportado algo, sin embargo las investigaciones realmente deci-
sivas han quedado hasta ahora sin hacerse, concretamente las investigaciones 211
que anteceden a todo análisis concreto y que determinan en general por vez primera en sí mismo al ente cuyas conductas han de estudiarse en particular. La mayoría de las veces, en el análisis de la existencia uno se mueve en categorías que, en tanto que tales, son indiferentes o se obtienen a partir de plexos del ser que no corresponden genuinamente a la existencia.

Ahora bien, este análisis de la existencia con el propósito y en la limitación concreta a nuestra tarea nos pone fundamentalmente ante dificultades especiales. Se podría pensar que la propia existencia que cada uno de nosotros es en cada caso en realidad nos es lo más inmediato. Como ya preguntara Agustín en sus *Confesiones*: *Quid autem propinquius meipso mihi?*, «¿Qué me es más próximo que yo mismo?». Y precisamente en el contexto en el que plantea esta pregunta, en el libro décimo, capítulo 16, dice seguidamente: *Ergo certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.* «Ciertamente que trabajo aquí y que trabajo en mí mismo [cuando investigo la conciencia, el alma], y en ello me he convertido en la tierra de las dificultades y del esfuerzo ingente.» Queremos tener presentes estos pensamientos cuando ahora emprendamos el análisis de la existencia, para al menos ver realmente algunas estructuras, pues en este contexto no se trata de dar definiciones o descripciones comprensibles en general, sino que lo que realmente importa es ponerse a la vista las estructuras para luego ver en su horizonte lo que designamos como temporariedad.

Al explicar la confusión hemos topado con el dejar salir al encuentro y el tener ya algo. Para que yo pueda caer en una confusión acerca de algo, para que algo se me desfigure y se haga pasar por algo que no es, previamente tiene que salir ya al encuentro aquello que se hace pasar por algo, tiene que estar dado de algún modo «durante» la desfiguración. Dicho en concreto, tengo que moverme en el bosque, por ejemplo, y si no en el bosque en
212 cualquier otra parte, en la medida en que se trata de una confusión sobre las cosas del mundo y los conocimientos del mundo. Esto no hay que entenderlo en el sentido de que tal dejar salir al encuentro haya que realizarlo expresamente antes de que se presente la confusión, sino que en la medida en que, confundiéndome, caigo en una confusión, eso significa que primeramente y siempre estoy ya cabe algo mundano. No sólo respecto de la confusión que se hace posible sobre esta base, sino que esta base, el que yo siempre sea ya cabe algo mundano, este ser hacia y este ser cabe un mundo pertenecen a mi propia existencia. Ni es necesario que cada vez me ponga antes que nada en este dejar salir al encuentro ni es en absoluto posible, porque, en la medida en que en general soy, tengo con el mundo y con mi propio mundo una relación de ser, y esta relación de ser misma pertenece a la determinación del ser de mi «yo soy». En la medida en que la existencia «es» su ahí, está en un mundo. El ser, en la expresión «ser ahí [*Dasein* = existencia]», no significa solamente ser en el mundo. Es decir, se está mal informado si se piensa que los enunciados filosóficos tratan del hombre *y* de su relación con el mundo. Sería un planteamiento fundamentalmente errado si se quisiera entender esta situación fenomenológica en el sentido de que el

hombre es primero un existente para sí y luego, además, tiene una relación con el mundo. El ser-en-el-mundo, en un sentido que desde luego habrá que determinar con más precisión, «es» ya el propio hombre.

Este dejar salir al encuentro y este tener-ya-siempre el mundo no se activa de cuando en cuando en la existencia para luego desaparecer de nuevo, sino que a toda posibilidad de ser de la existencia en tanto que posibilidad de la existencia subyace el ser-ya cabe un mundo. Este ser-ya cabe el mundo se bifurca, se ramifica, se dispersa y se fragmenta en una multiplicidad de modos del tener que ver con lo presente: regirse según ello, hacerle justicia, usarlo, emplearlo, configurarlo, transformarlo y multiplicarlo y similares. También calcular y conocer el mundo son modos de este tener que ver con el mundo. La mayoría de las veces quedan diluidos en un «tener que ver 213
con» que no es sólo ni primariamente cognoscente, pero también pueden autonomizarse, de modo que la existencia se pone en el conocimiento del mundo como en un modo autónomo del tener que ver con él.

Esta constitución de la existencia, el ser-en-el-mundo, es una estructura esencial, pero no la única. Su prioridad (la «constancia», facticidad a priori) es una prioridad del todo peculiar.

Los enunciados se sostienen primeramente y la mayoría de las veces dentro de un determinado «tener que ver con», es decir, se realizan sobre la base del ser-en-el-mundo. Por tanto, el fenómeno del ser-ya-cabe todavía está captado de modo insuficiente. Tenemos que distinguir entre la constitución del ser-en-el-mundo en general y su conducta fundamental, en la que esta constitución se mantiene como propia de la existencia. Todo «tener que ver con» determinado sucede sobre la base del ser-en-el-mundo. Pero este constantemente previo ser hacia el mundo y en el mundo siempre es ya un ser cabe él. Frente a la constitución de la existencia que hemos mencionado antes, esto significa ahora una forma eminente de realización de esta constitución. A saber, la existencia, en tanto que es en el mundo, ha sucumbido ya en cada caso al mundo, en el hacer uso, en el utilizar y similares. La existencia no sólo «es» esencialmente en el mundo, sino que «es» en el modo de haber sucumbido a él. El mundo no sale al encuentro como un indiferente «en donde» en el que se mueve la existencia, sino que el ser hacia él que es propio de la existencia es un requerir de él y por tanto un ser en el modo de «haber sucumbido ya» a él.

El ser-ya-cada-vez cabe el mundo no es ni un indiferente ser hacia él ni un mero detenerse en él, en el sentido de un considerar y un pasmarse, sino que el cabe-el-mundo significa un ser menesteroso de él, un ser llevado por él, un moverse en el sucumbir a él. El ser de la existencia cabe su propio mundo no es jamás algo así como el estar juntas las cosas en el sentido de su

yuxtaposición. Este modo de estar junto, por ejemplo la silla está junto a la puerta, es una con-junción de dos entes que pertenecen ambos al mundo. Y el lenguaje, porque no está establecido conforme a las reglas de la lógica for-
214 mal, también aquí es inconsecuente. Decimos que una cosa, el bastón apoyado, toca otra, la puerta, la pared. Pero viéndolo bien no podemos hablar de tocar, y no porque al cabo pudiera constatarse un hueco entre ambos, sino porque el bastón, en lo fundamental, aun cuando su distancia respecto de la pared fuera absolutamente nula, jamás puede tocar la pared. Presupuesto para ello sería que para el bastón la pared pudiera salir al encuentro *qua* cosa del mundo. Algo sólo puede tocar algo distinto en la medida en que por sí mismo, desde sí mismo, a partir de su ser más propio, es un ente que en tanto que existente tiene su mundo. Sólo así puede tocar a otro, y al tocar, lo tocado puede revelarse y hacerse accesible en su estar presente. Aquí se aprecia que cuando decimos que dos cosas se tocan, un modo de ser de la existencia hacia el mundo se está transfiriendo a cosas que aparecen dentro del mundo, en lo cual ellas mismas son sin mundo.

A la inversa, también se da la transferencia de las relaciones de ser de acontecimientos y de cosas mundanas a la propia existencia. Por ejemplo cuando hablamos del movimiento del pensamiento y al hacerlo omitimos decir qué sentido tiene y puede tener aquí el movimiento. La mayoría de las veces sólo se cita esta transferencia del discurso mundano a la existencia. Es decir, el ser-cabe de la existencia no es una yuxtaposición en el sentido de un llenar el espacio de modo continuo o discontinuo.

El ser-cabe, en tanto que forma de realización de la constitución del ser-en-el-mundo, tiene su «cómo» determinado, conforme al cual tenemos que entender el ser así determinado de la existencia hacia su mundo como un procurar el mundo. Y este mismo procurar no es uno cualquiera, sino que a su vez está determinado a partir del modo fundamental del ser de la existencia. Sólo a partir de éste se vuelve comprensible fenoménicamente el ser-ya-cabe, hasta el punto de que en él se puede destacar su estructura temporaria.

Si determinamos así la existencia mediante la constitución del ser-en-el-mundo, podría ser evidente decir que como base de la interpretación de la existencia se está poniendo una estructura biológica universal. Una estructu-
215 ra biológica universal en la medida en que, en cierto modo, este carácter de ser-en-el-mundo conviene también a los animales y a las plantas; en la medida en que, en tanto que son, tienen su mundo, su medio determinado, más reducido o más amplio, de modo que en este horizonte, por cuanto respecta a la existencia en el sentido del ser del hombre, esta determinación de ser del ser-en-el-mundo es sólo un modo de esta determinación genérica universal de tener un mundo. Parece evidente tomar de hecho así las cosas.

Pero en una observación más atenta se aprecia que tal vez tengamos que atribuir esta estructura a los animales y a las plantas, pero que eso sólo es posible en la medida en que esta misma estructura la hemos comprendido en nuestra propia existencia en cuanto tal.

La base biológica, es decir, esta estructura fundamental para el ente que en sentido estricto llamamos biológico, sólo puede obtenerse si esta estructura ya está entendida de entrada como estructura de la existencia, y no al revés: no podemos tomar esta determinación por ejemplo de la biología, sino que tiene que obtenerse filosóficamente. Es decir, ni siquiera la biología tiene la posibilidad de ver estas estructuras en sus objetos específicos mientras siga siendo biología, pues en tanto que biología, cuando dice «animal» y «planta», está presuponiendo ya en general estas estructuras. La biología sólo puede fijar y determinar estas estructuras en tanto que ella misma excede sus propios límites y se convierte en filosofía. Y de hecho, en el curso del desarrollo de la biología moderna, sobre todo en el siglo XIX, se ha apuntado repetidas veces, aunque con caracterizaciones del todo generales y con conceptos muy vagos, a esta estructura por la cual los animales sobre todo, pero en cierto sentido también las plantas, tienen un mundo. Por cuanto yo sé, el primero que se encontró de nuevo con estos asuntos —Aristóteles ya los había visto— es el biólogo K. E. v. Baer, quien en sus diversas conferencias remitió, en realidad no temática pero sí incidentalmente, a estas estructuras. Sus sugerencias las ha recogido recientemente v. Uexküll, quien ha tratado este problema ahora temáticamente, pero no en un sentido filosófico, sino 216
en el contexto de investigaciones específicamente biológicas.

Insisto en que señalando la circunstancia de esta estructura de la existencia, considerándolo filosóficamente, en principio no se ha ganado mucho, sino que lo que importa es justamente comprender esta estructura en su sentido de ser. Como horizonte regional para la biología y para toda psicología, que recientemente gusta de llamarse antropología, se presupone la pregunta filosófica por la estructura de la existencia misma, una pregunta filosófica que, dicho con más precisión, es una pregunta categorial que con un planteamiento psicológico o biológico no sólo no se responde, sino que ni siquiera se alcanza en absoluto. Dentro de la filosofía actual estas advertencias son importantes en la medida en que, como ustedes ya deberían saber, se ha intentado hacer frente a la llamada filosofía de la vida y se ha tratado de mostrar que esta filosofía de la vida, como en efecto se ha autodenominado de modo desacertado, es una filosofía biológica. Esta oposición frente a la filosofía de la vida, que ha arrancado de Rickert, se basa de entrada en este malentendido de confundir la problemática categorial de la filosofía en lo referente a la vida con la biológica. A Rickert hay que darle la

razón en tanto que, *de facto*, la filosofía de la vida, en sus investigaciones y resultados, en el fondo no ha llegado hasta las estructuras categoriales, pero según su propia tendencia tiene a la vista tal cosa. Que en realidad ella no se comprenda a sí misma se debe ya a la denominación de «filosofía de la vida», que en sí misma es una tautología, pues la filosofía no tiene que ver con otra cosa que con la propia existencia. Es decir, «filosofía de la vida» es algo tan agudo como «botánica de las plantas», y si aún se discute que la botánica sea botánica de las plantas, entonces esta agudeza mental aún se ha superado. Esta problemática de la existencia hay que entenderla de entrada como una problemática filosófica, y ahora preguntamos: ¿a partir de qué y
217 de qué modo se determina el ser cabe el mundo en su «cómo», es decir, en tanto que procurar?

Emprendemos el camino hacia esta estructura de la existencia, en la que el ser ya cabe el mundo se mantiene como procurar, a través de un ejemplo concreto. El ser-cabe, hemos dicho, es en el modo del requerir el mundo. Basta con indicar evidencias desapercibidas, pero no por ello menos enigmáticas: el hecho de que yo, existiendo, esté de pie, sentado, tumbado en alguna parte, sobre algo. Aparentemente fenómenos indiferentes que no merecen que la filosofía se ocupe de ellos. Pero en lo concreto, la existencia está siempre en una determinada relación con su mundo circundante, y siempre requiere, si nos tomamos a nosotros mismos como ejemplo, de un determinado mundo circundante que sea de una determinada constitución, es decir, en este caso, de un aula determinada, construida con unas intenciones determinadas para que no se vea alterada, por ejemplo, y que a causa de un frío demasiado intenso no obstaculice, que no obstaculice en concreto la comunicación que hay que realizar aquí o, por parte de ustedes, la comprensión. El propio mundo circundante, y sin que ustedes dirijan su mirada a él —esto es precisamente lo evidente de suyo, el peculiar modo de ser del mundo circundante—, lo tenemos constantemente en uso, lo necesitamos. Si aquí tenemos presente nuestra existencia de modo más concreto, en el sentido de la lección que se imparte, entonces dentro de ella puede darse una conducta como escribir lo dicho en la pizarra. Es decir, en mi propia existencia aquí, en tanto que vivo en la lección, requiero en cierto sentido de la pizarra, de la tiza. En tanto que, por ejemplo, en el transcurso de la clase, y sin que yo atienda expresamente a ello, desgarro el envoltorio de papel de la tiza para poder escribir con ella, eso es una maniobra determinada que está en un contexto fijo de mi conducta y de mi existencia, una maniobra que aquí, en este caso, no necesita una especial justificación.

Es decir, esta maniobra es un ser-hacia y un tomar-en-uso una cosa del mundo circundante con la que me pongo a hacer algo. Y a este maniobrar y

a todos los modos más complicados del trato con las cosas del mundo circundante lo designamos como trato procurador. La expresión ha de ser un término fenomenológico. Significa que no se entiende en un significado precientífico o propio de una ciencia particular, sino con una intención filosófica. En un sentido cotidiano, procurar significa ejecutar, realizar algo. O procurarse algo, es decir, conseguírselo. También usamos este giro lingüístico: «procuro que no venga», en el sentido de: «temo que venga». Todos estos significados están integrados en el uso filosófico del término, y éste es, de modo correspondiente, de una amplitud fundamental. Pero esta amplitud y este vacío no excluyen la determinación, sino que justamente la exigen. 218

Pues bien, ¿cuál es este amplio sentido fundamental a partir del cual hay que considerar la maniobra con la tiza que hemos mencionado como un procurar? Ante todo, en este caso «procurar» puede emplearse también en un sentido cotidiano: me procuro la tiza, me la consigo y me la proporciono en este mi ponerme-a-hacer algo con ella, en tanto que inmediatamente aplicable para escribir. Pero este procurarme *qua* proporcionar es un procurar, porque es procurar en un sentido original y fundamental del procurar. El proporcionar, *qua* «ser hacia el mundo», tiene un sentido existencial fundamental que determina toda concreción, ya sea proporcionar, emplear lo proporcionado o entregar lo utilizado. Me procuro la tiza, en tanto que puede escribir, para el escribir determinado. Este escribir lo realizo para enfatizar la comunicación y para facilitar la retención de lo comunicado, para proporcionar la posibilidad de un copiar y un anotar precisos. Esta comunicación reforzada se realiza al servicio de la comunicación de un análisis de los fenómenos. Esta comunicación tiene la función de ponerles delante a ustedes los fenómenos comentados, de llevarles a ustedes ante el asunto, y esto para que ustedes obtengan a partir de ahí una comprensión de ellos, y esto para que ustedes entiendan la problemática de la lógica, de la esencia de la verdad. Una serie de conductas, desde la primera maniobra determinada con la tiza hasta la comprensión de la esencia de la verdad, que están todas ellas seriadas en la forma de adhesión del «para». Pero en esta mostración de las conductas todavía no puede verse de modo apropiado este fenómeno del «para», pues mostrar las conductas ordenándolas es sólo darlas a conocer. Podría inducir a error, en tanto que podría pensarse que la ordenación enumerada da también el orden del ser. Pero en tan poca medida es éste el caso que las relaciones de ser están «almacenadas» justamente al revés. 219

A partir de la intención de obtener y deparar la comprensión de la verdad, y *en* esta intención y *para* ella, mi existencia llega aquí en este mundo circundante a la tiza, mi ser hacia el mundo se pone en un procurar referido a esta cosa del mundo circundante.

Es un plexo de conducta que antecede a la maniobra respectiva. El mismo está y se vuelca a su vez en una intención de algo. Pero él es una conducta de mi existencia en la que yo vivo para cumplir mi tarea, una tarea que ha emprendido esta existencia determinada. Viviendo en este plexo de la conducta, me conduzco con relación a esta tarea. Pero esta tarea no es otra cosa que un poder ser de la más propia existencia, y este poder ser de mí mismo —no un poder ser cualquiera— es una posibilidad en la que la existencia misma se ha puesto como una posibilidad de sí misma. Esta posibilidad «es» mi existencia misma, no algo que pueda hallarse o encontrarse en alguna otra parte en otros o en el mundo circundante. La existencia es esta posibilidad en el sentido de que la existencia se conduce respecto de ella como respecto de su ser más propio. La existencia se conduce aquí respecto de su ser más propio, y eso significa que en la medida en que es como es, le importa su propio ser. Y éste es el modo fundamental de la existencia, que en su ser le importe el ser mismo. El plexo de la conducta, en su «para», está orientado —en último término pero no únicamente— a que la existencia esté en la posibilidad
220 como la cual se ha escogido y en la que se ha colocado. La existencia en su ser es en busca de su ser más propio como aquel ser que le importa.

Esta determinación hay que tomarla aún más estrictamente en la medida en que el ser de la existencia puede comprenderse estructuralmente ya más plenamente como ser-en-el-mundo. Dicho con otras palabras, en la medida en que hacemos enunciados fundamentales sobre el ser de la existencia, si es que deben atinar con el fenómeno entero, tenemos que tener presentes también las estructuras que hemos expuesto hasta ahora.

§ 17. Preocupación como ser de la existencia. Asistencia y procurar; propiedad e impropiedad

La existencia en su ser-en-el-mundo, en su ser cabe el mundo, es en el modo de ser en busca de su ser más propio como aquel que le importa. El modo fundamental de ser de un ente que es de tal modo que en su ser le importa este mismo lo designamos como *preocupación*[2]. Preocupación es el modo fundamental de ser de la existencia, y en tanto que tal determina todo modo de ser que sigue a la constitución del ser de la existencia.

El fenómeno designado con el título de «preocupación» es una estructura eminente de la existencia. Todo depende de la correcta interpretación filosó-

[2] Siendo estas lecciones sobre lógica previas a la publicación de *Ser y tiempo*, traducimos *Sorge* del modo más sencillo, como «preocupación». *(N. del T.)*

fica. Lo decisivo no es constatar que a la existencia le importa su ser, sino la interpretación de este fenómeno en dirección a una comprensión primaria del ser. Evidentemente Kant tiene a la vista esta circunstancia como tal cuando, usando categorías ontológicas tradicionales, dice que el hombre es una de las «cosas cuya existencia es fin en sí mismo». O como lo formula en una ocasión: «El hombre existe como fin en sí mismo». O más adelante: «Algo cuya existencia tiene en sí misma un valor absoluto». Estas determinaciones que Kant da en el segundo apartado de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 428) son para él la base y la condición propiamente metafísica, es decir, ontológica, de posibilidad de que pueda haber un imperativo categórico, es decir, un imperativo 221
que pueda expresarse categóricamente y no se dé hipotéticamente, como los imperativos ordinarios, en una proposición condicional. Es decir, un imperativo que no se anticipe a sí mismo una condición en atención a otra cosa, sino el imperativo de que la propia condición sea lo condicionado, es decir, que sea absoluta, que tome categóricamente. Y este ente que existe así como fin en sí mismo es el hombre, o todo ser racional.

Con esta indicación quiero mostrar que Kant tenía presente la circunstancia de esta estructura, pero que en la misma medida, como puede mostrarse, expresó esta estructura con las categorías ontológicas tradicionales, con la categoría de fin, y que simultáneamente a esta constatación y determinación del hombre como fin en sí mismo lo concibe como un ente que tiene en sí mismo un valor absoluto. Aquí, y esto es muy claro, trata de determinar con más precisión la constatación ontológica de la existencia como fin en sí mismo introduciendo el pensamiento del valor. Eso es, desde luego que implícitamente, la prueba más clara de que en principio la determinación del fin en sí mismo no basta para poner propiamente en claro lo que se está señalando con ella. Por el contrario, la estructura, tal como aquí la concebimos bajo el título de «preocupación», se orienta de entrada no simplemente a caracterizar este modo del ser, sino a entenderlo en su ser, lo cual para Kant no es problema alguno.

La pregunta es ahora cómo hay que captar más originalmente este fenómeno de la preocupación en el que surgen todas las conductas de la existencia, y en particular las conductas en el sentido del ser hacia el mundo como procurar y como modos del procurar. Cuando digo que los modos de la conducta respecto del mundo —es decir, los modos del procurar— surgen en la preocupación, ha de pensarse que la preocupación, en tanto que modo de ser de la existencia, es tan original como la constitución según la cual esta existencia es en un mundo, y que, pese a todo, en cierto sentido, puede hablarse de un origen de una a partir de la otra. En cualquier caso hay que re- 222

chazar el malentendido de que la existencia sea o pueda ser primeramente algo a lo que le importa su propio ser y que luego este algo, como una especie de preocupación aislada, llegara luego ocasionalmente a un mundo que aquél procura. La situación es más bien que al propio fenómeno de la preocupación, porque ésta es el carácter de la existencia, le corresponde también toda la estructura de la existencia. La preocupación, como determinación de la existencia —la existencia es como ser-en-el-mundo—, es ya siempre y al mismo tiempo un procurar. Es decir, la posibilidad de esclarecer los fenómenos del previo dejar salir al encuentro algo o del ser-ya cabe algo y en general del procurar depende de la medida en que se logre hacer accesible la propia preocupación.

En el análisis del plexo de la conducta que en la descripción externa se extiende desde este tener que ver con la tiza hasta la intención de comunicar una comprensión, en este análisis de la lección como comunicación y conducta de mi propia existencia se ha mostrado con una cierta unilateralidad que lo que importa en esta conducta es el ser de la propia existencia. En ello, el análisis ha dejado desatendida una relación esencial, a saber, que al mismo tiempo ahí importa igualmente, sólo que de otro modo, la existencia respectiva del oyente que comprende. La preocupación de la existencia comunicadora, podría pensarse, pro-cura, tiene que ver con los otros que escuchan. Éstos están presentes en el mundo circundante, y aparecen por tanto también en el ámbito del mundo circundante pro-curado. Sin embargo esto sería una interpretación errónea de la situación fenoménica. Ustedes mismos, los oyentes, no son algo pro-curado. La preocupación como comunicación y guía para ver las cosas no es nunca un procurar, en la medida en que ver las cosas no es en ustedes algo que en realidad pueda producirse mediante la lección, sino sólo despertarse, provocarse, de modo que aquello que está en la preocupación de la comunicación, justamente en lo que tiene de más propio, no es pro-curable en la preocupación, sino que en cada caso es cuidado por la otra existencia en tanto que preocupación. Por consiguiente, el modo de ser de la existencia comunicadora respecto del oyente no es
223 un «ser cabe», un procurar, sino un «estar con», un «*ser con*», un «preocuparse de», o, dicho más exactamente: asistencia. También esta expresión hay que entenderla como un concepto fenomenológico.

En el ser con los otros, en la conducta fundamental de la asistencia —también aquí hay posibilidades y formas cuya interpretación no corresponde a este contexto— hay que citar una diferencia fundamental: la asistencia puede conducirse de tal modo que retire ya la preocupación del otro y con su procurar se ponga en el lugar del otro, que lo sustituya. Eso implica que el otro se retire y retroceda para luego asumir lo que se le procura como algo

ya terminado e incluso para dispensarse completamente de ello. En esta asistencia, aquel que es sustituido por la preocupación pasa a ser el dependiente y dominado. El dominio puede ser tácito, y no precisa ser experimentado expresamente.

Esta asistencia la designamos como la asistencia sustitutoria, que retira sustituyendo y domina. Frente a ella, hay un ser con el otro que no ocupa su posición (situación ni tarea) ni se la retira, sino que se le anticipa atentamente para, desde ahí, no retirarle, sino devolverle la preocupación, es decir, su sí mismo, su existencia más propia. Esta asistencia no es dominadora, sino liberadora. Este modo de la asistencia es el de la propiedad, porque en él la existencia respecto de la cual la preocupación es asistencia puede venir a ella misma y debe llegar a ser su propia existencia, para a partir de ella llegar a ser su existencia más propia y auténtica. En esta asistencia, la otra existencia no se comprende en absoluto primariamente a partir del mundo que aquélla procura, sino sólo a partir de esta misma. Por el contrario, el primer modo de la asistencia que hemos mencionado se preocupa del otro en el modo de que pro-cura para él, en su posición y para su disposición, un posible bien en propiedad. Comprende la otra existencia a partir de aquello que esta última debe procurar y respecto de lo cual está en necesidad. Y esta asistencia, por así decirlo, expulsa al otro de su sitio y procura únicamente aquello que hay que hacer para volver a poner al otro en su posesión, que desde ahora está asegurada. En esta asistencia el otro es tratado en cierto 224
modo como una nada, es decir, como una nada de existencia: en la asistencia no existe como existencia propia, sino como existencia impropia, es decir, como algo mundano presente que no logra avanzar con su asunto. Aquí hemos caracterizado dos modos extremos de la asistencia, la propia y la impropia, porque las concreciones fácticas sólo pueden hacerse comprensibles a partir de ellos, concreciones que, por motivos que no hace falta explicar y que se encuentran en la propia existencia, pueden entenderse como formas mixtas.

El ser uno con otro y uno para con otro en la existencia, *qua* propio de la existencia, es ya siempre también un ser uno con otro y uno para con otro en el mundo, y por tanto un procurar conjunta y recíprocamente el mundo. Este procurar conjuntamente es diverso en cuanto al ser, según el carácter de la asistencia que tiene el procurar y según el carácter de la preocupación en general. El mundo circundante, o las cosas determinadas que pertenecen al mundo circundante, pueden procurarse de modo diverso en el modo como esta existencia se conduce respecto de este mundo, en tanto que encomendada por él y para el procurar respectivo. El ser uno con otro está determinado entonces meramente a partir de que se realiza lo mismo. El ser uno

para con otro que es posible en ello se mantiene por tanto en determinados límites externos: en el ser uno para con otro, distancia y reserva, si es que no desconfianza. Pero este ser uno con otro también puede determinarse a la inversa a partir de la propia existencia, y entonces la vinculación primaria en el ser uno con otro no se produce a partir de la cosa por la cual y para la cual se está encomendado, sino primariamente a partir de la propia existencia, que es con el otro. Y sólo a partir de este estar vinculado con el otro puede surgir en realidad la correcta objetividad, es decir, el correcto procurar la misma cosa, y sólo de aquí nace lo que hoy designamos como comunicación. Así se aprecia una cohesión peculiar del ser uno con otro de la asistencia con el procurar el propio mundo como un procurar conjuntamente el mismo mundo.

225 Para comprender el mencionado fenómeno del procurar como el modo de ser según el cual la existencia es en el mundo es necesario captar suficientemente este concepto, es decir, entenderlo como concepto estructural, no obtenido a partir de ni tampoco limitado a determinados modos concretos de conducta, y sobre todo no a aquellos en los que se trata de proporcionarse algo, de producir algo, de poner algo a disposición. Es decir, no sólo estos modos del procurar que designaríamos en sentido estricto como conductas activas, sino también el dejar hacer, el dejar reposar algo, el apartar o renunciar a algo, y todos los fenómenos que podemos designar como «dejar que algo se pierda»: también estas conductas son modos del procurar. Cuando omito algo, entonces no es que no esté haciendo nada, sino que estoy haciendo algo, sólo que en el modo del no. La omisión es un concepto correlativo, enteramente determinado, del procurar, y sólo es posible en él: sólo hay omisión ahí donde hay preocupación. El término «procurar» hay que entenderlo en toda esta amplitud de un título estructural. Aquí, en la explicación de este fenómeno, no puedo detenerme en el significado de un concepto estructural tal, ni por tanto en los problemas específicamente metódicos: la explicación exigiría demasiado de nosotros y nos desviaría del verdadero tema.

En resumen podemos decir que la existencia tiene el modo fundamental de ser de que en su ser le importa su propio ser. Este modo fundamental de ser se concibe como preocupación, y esta preocupación, en tanto que el modo fundamental de la existencia, es cooriginalmente un procurar, si es que la existencia es esencialmente ser-en-el-mundo; y en el mismo sentido este modo fundamental de la existencia es asistencia, en la medida en que la existencia es ser uno con otro. Procurar y asistencia son constitutivos de la preocupación, de modo que, cuando utilizamos abreviadamente el término «preocupación», en realidad tenemos que pensarlo y entenderlo de modo

concreto en la explicación como preocupación procuradora y asistente, donde con «preocupación» se quiere decir en un sentido remarcado que en este procurar y asistir *qua* preocupación de lo que se trata es del mismo ser que se preocupa. A partir de esto se advierte que la estructura fundamental de la 226
existencia, que abreviadamente designamos preocupación, encierra en sí una pluralidad de fenómenos, es decir, que no topamos con un fenómeno simple ni con una estructura simple sobre los que se construyen los demás, sino que, así como el ser en el mundo, el ser con otros y el ser para consigo mismo son constitutivos de la existencia, igual de original es el sentido del ser de estas conductas.

Procurar y asistencia son posibilidades cooriginales de la existencia. Por eso decimos en general que estas estructuras mencionadas que muestran una multiplicidad son cooriginales. Con ello hemos rechazado ante todo que una pueda deducirse de la otra, que una pueda construirse sobre la otra. Sin embargo, con ello no hemos dicho nada sobre la unidad de esta pluralidad del procurar, de la asistencia y, en particular, de la preocupación por sí mismo. Sobre todo no se ha dicho si hay un único modo de unidad de esta pluralidad, o si aquí la unidad no será a su vez el título para determinadas posibilidades que la propia existencia tiene. En sentido negativo, en relación con la pregunta por la unidad de estas estructuras plurales sólo se puede decir que esta unidad no es una suma en el sentido de que suceda a las partes y, por así decirlo, sea su mero resultado, sino que la unidad de esta multiplicidad es una totalidad que, en tanto que comienzo, antecede a la pluralidad y, por así decirlo, despide de sí por vez primera algo así como partes. Pero con ello no hemos ganado mucho para la comprensión específica, en la medida en que se trata de entender esta unidad de la multiplicidad no sólo en un sentido formal, sino como unidad de un ente que tiene el carácter de la existencia. Evidentemente, esta unidad de la existencia hay que entenderla como un modo del ser de ésta. Para el esclarecimiento de este fenómeno de la unidad de la existencia se vuelven importantes los modos mencionados de la propiedad y de la impropiedad, que luego se cruzan con los modos de la autenticidad y la inautenticidad. Hay una propiedad inauténtica, es decir, un modo auténtico en que la existencia se hace consigo misma, y hay una 227
impropiedad auténtica[3], es decir, un modo auténtico de perderse a sí mismo, que nace de la existencia concreta respectiva.

En la historia de la filosofía, el problema de la unidad de la existencia o, dicho más exactamente, de la unidad de estas múltiples estructuras funda-

[3] *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*, «propiedad»/«impropiedad». *Echtheit/Unechtheit*, «autenticidad»/«inautenticidad».

mentales la mayoría de las veces se ha tratado bajo el título del yo y de la unidad del yo y del sí mismo, donde el yo se ha tomado primeramente en el sentido del yo teórico, o, como también se dice, del polo para los actos teóricos. Eso se vuelve del todo evidente en Kant, cuando dice: «El «yo pienso» tiene que poder acompañar a todas mis representaciones» (*Crítica de la razón pura*, B 131). Este «yo pienso» es lo que constituye la posibilidad general de la unidad de la conciencia. Aunque este «yo pienso» se tome incluso en un sentido muy amplio, como hace Descartes con el *cogito*, pese a todo sigue quedando como un sentido colateral, o como aquello que en realidad quiere decirse, que la multiplicidad respectiva de conductas de la existencia el «yo pienso» puede captarla unitariamente como pluralidad suya. Menciono este problema de la unidad de la multiplicidad sólo para señalarles que, evidentemente, en un análisis progresivo del ser de la existencia como preocupación no podemos detenernos en un mero dar a conocer estas estructuras plurales.

El propio término «preocupación», junto con los fenómenos que se encierran en él, mienta en lo fundamental un fenómeno estructural y no hay que entenderlo jamás en un sentido precientífico, en el que por ejemplo expresa de tal modo una experiencia cotidiana de la existencia que pueda decirse que la vida humana es pena y preocupación. Si se la entiende en este sentido, la caracterización de la existencia es una determinada interpretación a partir de determinadas experiencias, una determinada caracterización que corresponde a una visión del mundo y que luego puede desarrollarse hasta sistemas de una interpretación de la existencia propia de una visión del mundo, por ejemplo como pesimismo. Esta interpretación de la existencia en atención a la preocupación no tiene nada que ver con este tipo de caracterizaciones, sino que esta estructura fundamental es antes que nada el pre-
228 supuesto de que la existencia en una medida amplia tal vez sea pena y preocupación en este sentido cotidiano y precientífico.

La existencia, en tanto que es, es cada vez en un modo determinado, y eso significa que no se ha puesto de una vez por todas en un determinado modo para una vez ahí excluir toda posibilidad de ser de otra manera, sino que lo propio es justamente que, siempre que la existencia se conduce según un determinado modo de conducta, éste sigue siendo un modo posible, es decir, que fundamentalmente se puede renunciar a él, que fundamentalmente la existencia puede ponerse en otro modo, de manera que la determinación de la posibilidad corresponde en lo fundamental a los modos de conducta, y que la posibilidad no desaparece cuando de hecho se escoge y se vive una determinada conducta. También aquí, al interpretar con más precisión las conductas, topamos con grandes dificultades, en la medida en que

el concepto de posibilidad es del todo oscuro en la filosofía científica anterior. Y la medida en que está aclarado de modo característico se limita sólo a la posibilidad en el sentido de la modalidad, de la modalidad que se considera en relación con el enunciado y su posible certeza. De este modo, la idea de la posibilidad se considera junto con la realidad y la necesidad como determinaciones del ser, y concretamente del ser de la naturaleza en el sentido más amplio. El sentido de la posibilidad y el modo de las estructuras de la posibilidad que corresponden a la existencia en cuanto tal hasta hoy nos están cerrados por completo. Por eso, la explicación de la existencia topa de continuo con dificultades cuando de entrada se veda el camino para una investigación específica a causa del uso arbitrario de los conceptos tradicionales.

Una de las posibilidades fundamentales del ser de la propia existencia, que ya hemos mencionado, es el de la propiedad y la impropiedad. Me detengo brevemente aquí porque luego recurriremos a esta distinción para aclarar la diferencia entre verdad propia e impropia. Al observar el fenómeno de la preocupación, destacamos tres estructuras de la existencia: ser-en- 229
el-mundo, ser con otros y ser por mor de sí mismo. Ahora bien, esta existencia que hemos caracterizado de este modo es además en cada caso esencialmente *mi* existencia. En el enunciado de ser sobre este ente que llamo existencia, hay que decir también al mismo tiempo el pronombre personal, es decir, este ente que tiene carácter de existencia es un «yo soy» o un «tú eres». Lo concebimos de tal modo que decimos que la existencia es en cada caso esencialmente la mía. Y es en cada caso la mía no en algún tipo de generalidad formal, sino que es en cada caso la mía en este o aquel modo de ser, de un modo u otro, es decir, es en cada caso la mía en la medida en que siempre se ha decidido ya de qué modo es la mía, en que se ha decidido en el sentido de que la decisión no la ha tomado necesariamente ella misma, sino que la decisión sobre la existencia fue ya tomada. Que la existencia es en cada caso la mía significa de hecho que se ha apropiado a sí misma de un modo u otro, que se ha apropiado a sí misma en mayor o menor medida, que en mayor o menor medida se ha comprendido y aprehendido como propia, o, dicho en un sentido deficiente, que no se ha aprehendido, sino perdido. Primeramente y la mayoría de las veces la existencia no se ha ganado a sí misma como propia, todavía no se ha encontrado a sí misma, por ejemplo en el tiempo de la juventud, o bien se ha perdido a sí misma, y eso quizá justamente en el tiempo de la vida más viva. Pero sólo puede perderse a sí misma y sólo puede no haberse encontrado a sí misma en la medida en que, conforme a su ser, es la mía, es decir, es mi posible existencia propia. Los dos modos de la propiedad y la impropiedad se basan en que la existencia es en general la mía.

Y a su vez la impropiedad de la existencia no significa por ejemplo menos ser o un grado menor de ser, sino que la impropiedad puede designar justamente la existencia en toda su concreción, en sus múltiples ocupaciones, en su animación, en el interés, en la capacidad de disfrute en los que se mueve concretamente. La mayoría de las veces, y esto es importante, la existencia no se mantiene ni en el modo de la propiedad ni en el de una pérdida absoluta de sí misma, sino en una indiferencia peculiar, que a su vez no es
230 una nada, sino algo positivo: el nivel promediado de la existencia que designamos como cotidianeidad y que en su estructura y en su sentido de ser es especialmente difícil de captar categorialmente. Acerca de esto he comentado ya algo en lecciones anteriores, y aquí no me detengo más en ello.

En este contexto hay que comprender sólo que la posibilidad misma de la impropiedad y de su dominio se vuelve comprensible a partir de la constitución de la existencia. La existencia es, como ya hemos dicho, ser en el mundo, y ya al mostrar esta estructura insistimos en que esta estructura del ser en el mundo la mayoría de las veces tiene ya el modo del ser cabe el mundo, en el sentido de que el procurar se pierde en su mundo, es decir, que se determina primeramente a partir del mundo con el que tiene que ver. Este ser cabe el mundo en tanto que procurar, que ahora podemos designar como el procurar impropio, tenemos que establecerlo como un modo fundamental de la existencia, y nos detenemos precisamente en este fenómeno porque nuestra intención se mueve primeramente en el campo de los enunciados *sobre* el mundo. Los enunciados naturales que efectuamos a la ligera se mueven en este modo de enunciar acerca de cosas del mundo que salen al encuentro, un enunciar a partir del procurar, a partir del trato con el mundo. Y estos enunciados son el tema estricto de nuestras observaciones, o, dicho más exactamente, lo que hay que captar es la temporariedad de estos mismos enunciados. Y con este propósito, dijimos, antes que nada hay que ganar el horizonte en el que se mueve tal conducta como un enunciado determinado. Este horizonte está ahora explicado provisionalmente.

Este procurar en el sentido del procurar que se vuelca en el mundo es un modo determinado de la propia preocupación, y en la medida en que este volcarse en el mundo se llama existencia impropia, eso no significa que la existencia, por así decirlo, en la medida en que se pierde, se aniquile en su mismidad, sino que, en la medida en que es un volcarse procurando en el mundo, es y es en tanto que tal, incluso en su estar perdido, un modo de ser en el que a la existencia le importa ella misma. Cuando hablamos de un vol-
231 carse al mundo y de un sucumbir al mundo, el modo de ser de la existencia a la que en su ser le importa ella misma no se desvanece, pues entonces la preocupación ya no sería preocupación y el procurar sería imposible. Por

eso, el volcarse en el mundo en el sentido del procurar y del perderse sólo puede entenderse en el sentido de que en ello el ser del sí mismo se modifica en algún sentido, pero que en esta modificación, justamente, es. Y esta modificación se muestra ahora justamente en que en ese procurar que se vuelca al mundo la existencia se comprende únicamente en esta conducta, en que se conoce y se comprende sólo en la medida en que se conduce respecto de su mundo. El mundo procurado, es decir, las cosas con las que tengo que ver, son en última instancia las que determinan acerca de mí y de mi ser, y a partir de ellas —a partir de su circunstancia— me comprendo y regulo primaria o concurrentemente las posibilidades de mi ser. También en este modo de la impropiedad y en sus formas más extremas se mantiene pese a todo la estructura primaria de que lo que ahí importa es la propia existencia. El ser de la existencia lo hemos entendido de tal modo que pudimos decir que la existencia se pone en una de sus posibilidades de ser, es decir, aquí en una determinada posibilidad del procurar, y que en este ponerse en un determinado procurar la existencia se aferra a su mundo. Lo procurado y el procurar están determinados estructuralmente a partir de la propia preocupación. Y los casos más extremos de una producción industrial de algo pueden interpretarse en el sentido de que, por mucho que ahí uno se olvide por completo de sí mismo, todavía sigue viva una tendencia de la preocupación en la que lo que importa es la propia existencia, sólo que ahí se descubre que esta existencia, que es la que importa, se comprende casi como una cosa que hay dada y con la que uno se las arregla por el rodeo a través del objeto trabajado industrialmente.

Hay que establecer que la impropiedad es sólo una modificación de toda la estructura de la preocupación misma. Y este procurar de la impropiedad lo fijamos terminológicamente como procurar que sucumbe. En el procurar, la existencia se pone en una de sus posibilidades determinadas de ser, y aquí 232
se pone en su procurar de tal modo que en su conducta se hace determinar por aquello que procura. Con ello queda dicho que, en este volcarse a lo procurado, la existencia se aferra a éste, es decir, que lo que procura y de lo que se preocupa es aquello en lo que se detiene, sus bienes en propiedad, cuya posesión e incremento de posesión es lo que importa. Todo adquirir y conseguir en el sentido más amplio, a lo que tenemos que sumar también el adquirir y conseguir conocimientos acerca de cosas, todo esto presupone ya en sí una determinada posesión. Y precisamente aquel que ya posee está en situación de incrementar su posesión. Mientras que por el contrario, si la existencia debe ganarse en su propiedad, es decir, si no debe ser exclusiva y primariamente en el modo de haber sucumbido a su mundo, es necesario que la existencia, para ganarse, primero se haya tenido que perder, a saber,

se haya tenido que perder en el sentido de que se mantiene en la posibilidad de poder renunciar a toda adquisición y posesión mundana.

Esta peculiar relación de ser que se mantiene entre la propiedad del ser de la existencia y el procurar sucumbido ha experimentado una determinada concepción en el cristianismo y en la interpretación cristiana de la existencia. Pero esta estructura no hay que entenderla como si ella misma fuera una tal que corresponde específicamente a la conciencia cristiana de la existencia, sino que se trata de lo contrario: en la medida en que la existencia tiene en sí misma *qua* preocupación esta estructura, se mantiene la posibilidad de una concepción específicamente cristiana de la existencia, y por eso la elaboración de estas estructuras, que aquí no seguimos indagando, está completamente aislada frente a toda orientación conforme algún tipo de dogmática. La diferencia resalta ya en que en estas determinaciones se trata en general de un análisis de las estructuras y las determinaciones categoriales. Y segundo, en que la concreción de una interpretación de la existencia no tiene por qué ser necesariamente la cristiana, y que incluso para toda fi-
233 losofía, que en tanto que filosofía se mantiene fuera de la fe, no puede haber una tal, no ya sólo que no deba haberla. Por otro lado, aquí no hay que olvidar que justamente la comprensión cristiana de la existencia, que a su vez se ha modificado de múltiples modos en el curso de la historia y que no es nada unitario, que esta propia comprensión cristiana de la existencia ha abierto determinados dominios de la existencia para la consideración y el cuestionamiento filosóficos. No sólo la Edad Media, sino que toda la filosofía moderna es incomprensible en su problemática y sería del todo imposible sin el cuerpo doctrinal de la dogmática cristiana. Por otro lado, el cuerpo doctrinal de esta dogmática cristiana, en cuanto a su concebibilidad y carácter científico, está totalmente determinado por la filosofía, y por la filosofía respectiva.

Insisto por tanto en que estas relaciones que pueden descubrirse entre la preocupación como ser propio y el procurar que sucumbe son relaciones que residen en la idea de la propia preocupación en tanto que el sentido del ser de la existencia. Este procurar en el que la existencia se ha perdido al volcarse a su mundo surge de que la propia existencia, en la medida en que es en un mundo, requiere de este mundo en el que es. La existencia ha sucumbido fácticamente a su mundo, y este haber sucumbido a su mundo corresponde a la facticidad de la existencia. Entiendo por facticidad una determinación específica del ser de la existencia, y el término no se emplea en un sentido indiferente que fuera equivalente al hecho efectivo de alguna cosa presente. La existencia, según su sentido, jamás es algo presente ni jamás es algo así como un hecho. Pese a todo es un fáctum en un sentido específico,

y a esto específico lo designamos como facticidad, y más adelante lo determinaremos con más precisión. Es decir, en el requerir del mundo se encierra ya el haber sucumbido y el procurar que sucumbe.

Con ello hemos determinado suficientemente para nuestros propósitos la estructura de la existencia, de modo que ahora es visible el horizonte en el que se da un enunciado sobre el mundo *qua* conducta de la existencia, y en particular lo que se fijó en la primera tendencia de la pregunta, el previo dejar salir al encuentro el mundo y la tendencia a descubrir. La temporariedad 234
debe determinarse con arreglo a estos fenómenos, con arreglo a ellos *qua* modos de ser de la existencia, y por consiguiente *qua* conductas que tienen el carácter de ser de la preocupación. Si de otro modo la temporariedad es una determinación e incluso la determinación fundamental del ser, entonces la propia preocupación tendrá que tener supuestamente carácter temporario en toda su constitución, y a su vez las conductas serán temporarias en la medida en que son conductas de la existencia —procurar de la preocupación.

§ 18. La temporariedad de la preocupación

Para asegurar en lo fundamental la interpretación del enunciado en cuanto a su temporariedad, tendremos que hacer visible la temporariedad de la preocupación en cuanto tal. Para eso es necesario conservar presentes las estructuras que hemos obtenido hasta ahora.

El procurar el mundo, en particular el procurar que sucumbe, se concibió como ser-ya-cabe el mundo. La preocupación del procurar se caracterizó ya de igual modo como ser en el que, a quien así existe, le importa su propio ser. La estructura debe concebirse lo más formalmente posible, pero de modo que no se vacíe en una mera relación de algo con algo, sino de modo que aún se indique formalmente una estructura específica de la existencia. Lo peculiar que hay que captar es el fenómeno de que a la existencia le importa algo. Ya se dijo qué le importa a la existencia —y ahora dejamos al margen en qué sentido se entiende cada vez el ser que le importa a la existencia, y también en qué medida esta comprensión se realiza expresamente, es decir, en qué medida la existencia vive intencionadamente en tal comprensión o siquiera se preocupa de ello. El tema exclusivo es la estructura existencial del «importa». En el «importa» se encierra que aquello que importa *no es una posesión fija*, y en la medida en que este «importa» corresponde a la existencia en cuanto tal, es decir, a ella en tanto que es y mientras es, esto significa que «aquello que importa» no es *nunca* una posesión fija, y 235
pese a todo el «importa» es justamente un ser-hacia el «aquello que». Y este

ser-hacia no es un ser cabe lo presente, sino un ser-hacia algo que no es aún posesión fija y que, al cabo, conforme a su sentido más propio no puede serlo nunca. Pero este «hacia qué» del ser-hacia que es preocupación no es otra cosa que el ser de la existencia, a saber, en cada caso el ser que aún no es pero puede ser. Por consiguiente, en el «importa» se encierra un ser-en-busca del propio ser *qua* poder-ser. Y en concreto este poder ser no está determinado primariamente a partir de ciertas condiciones y circunstancias contingentes, a partir de que esto o aquello pueda incitar a la existencia de un modo o de otro, y otra cosa de una manera distinta. Todo esto sólo es existencialmente posible porque, *qua* preocupación, es siempre el propio poder ser de la existencia en el modo del ser en busca de ella. En este «importa» la existencia se ha antepuesto en su poder ser, y concretamente se ha antepuesto por delante de sí misma. Preocupación significa que la existencia se anticipa a sí misma. Y la preocupación que en cuanto tal es procurar tiene entonces la estructura de ser-sí-mismo-por-anticipado a una con el ser-ya-cabe el mundo: *ser-ya-sí-mismo-por-anticipado-cabe-su-mundo*. Sólo con eso se ha captado la estructura del ser de la preocupación procuradora.

La consideración posterior debe limitarse a esto. Intencionadamente no consideramos el ser con los otros, la preocupación *qua* asistencia. Y concretamente no lo hacemos porque como tema tomamos también sólo los enunciados sobre el mundo, y no los enunciados sobre los otros, aunque también en aquellos enunciados los otros están en cierto modo «ahí», como luego habrá que demostrar. Estos fenómenos son esencialmente más difíciles y presupondrían aún otras consideraciones. Para una primera mostración también justamente de la estructura temporaria los fenómenos no han de estar ya demasiado enredados.

Decretamos que nos movemos unilateralmente en una determinada dirección del análisis: hacia la preocupación procuradora. Pero también consideramos que, según lo dicho antes, los fenómenos de la asistencia, del «ser con», no se pueden resolver mediante una simple ampliación y modifica-
236 ción de aquello que se ha decretado acerca del procurar; pero tampoco transfiriendo simplemente el ser para consigo mismo, junto con su constitución, al ser para con los otros, acaso con motivo de la tan querida argumentación: el ser para con los otros es algo distinto de un ser hacia una cosa; el otro es él mismo una existencia; es decir, aquí tenemos la relación de ser de una existencia para con otra existencia; pero eso se da ya justamente también en la propia existencia, en la medida en que *qua* existencia se conduce respecto de sí misma. Y el ser para con el otro sólo es entonces, por así decirlo, la proyección de la relación de ser de una existencia para consigo misma. Pero es fácil comprender que, en el ser para consigo mismo, el sí mismo

precisamente no es un otro, y por tanto este ser para con otros es un ser irreducible y autónomo, y que ciertamente en la existencia es tan original como el ser-en y el ser para consigo mismo. Al contrario: el otro, el tú, nunca es algo así como un segundo yo ante el cual me pongo. Cierto que no puede discutirse que la posibilidad de comprender a otros también está condicionada en cierta manera por cómo me comprendo a mí mismo, o bien a mi existencia en cuanto tal. Pero este condicionamiento de la realización fáctica de un comprender al otro no crea por vez primera, sino que presupone ya el ser para con él como para con el tú. Pero en lo fundamental, también para la interpretación del fenómeno del ser con y para con los otros hay que decretar que estos otros no se experimentan como un centro anímico suspendido en el vacío, colgando en un «enfrente» vacío, sino *qua* existencia, es decir, como «ser con», y en concreto conjuntamente en un mundo. También el ser con el otro vive primeramente a partir de un «ser con» con él en un mundo. El otro está descubierto así fundamentalmente para el otro en su existencia. Y por eso es erróneo interpretar fenoménicamente al otro como un segundo yo, e igual de absurdo es plantear el problema del «ser con» con los otros estableciendo como base el presupuesto constructivo de que en un primer momento sólo me estoy dado yo para mí mismo. ¿Y cómo se las arregla ahora este *solus ipse* para lograr acceder a un tú?

Esto puede bastar para caracterizar los siguientes problemas, que se enla- 237
zan con el fenómeno del «ser con». En la medida en que tomamos como tema el enunciado sobre el mundo, no son los otros aquello sobre lo que se hace el enunciado. Por otra parte hay que recordar que distinguimos tres significados de enunciado: 1) mostración; 2) predicación; 3) comunicación. En la medida en que el enunciado es comunicación, dentro de toda la constitución fenoménica del enunciado sobre el mundo se incluye también el fenómeno de los otros, y este contenido enunciativo se comunica en el enunciado en el sentido de que la comprensión por parte del otro que recoge la comunicación no significa sino que comparte conmigo la visión y la comprensión de la cosa tratada. Comparte conmigo un determinado ser hacia ella. Con el enunciado comunicado de este modo no sólo se ha descubierto una cosa para otros, sino que se ha engendrado un nuevo «ser con» con el otro en el mundo. Aquí se encierra el sentido de un progreso del conocimiento científico, y no en que dé más resultados. Pero también estos fenómenos sólo podremos tratarlos someramente.

Remarco expresamente estas relaciones en cuanto tales que no son tratadas porque constantemente se desliza el malentendido de que aquello que sobre un tema se trata en una lección justamente con una determinada limitación objetiva y metódica es lo único que puede decirse. Cierto que se pue-

de tratar exclusivamente lo fundamental, pero lo tratado no tiene por qué abarcarlo todo. Tras esta caracterización de los límites de nuestra reflexión y de la exclusión del fenómeno de la asistencia, volvemos al tema.

La estructura del ser de la preocupación procuradora determina la existencia como ser-sí-mismo-ya-por-anticipado-cabe-su-mundo. ¿Se encierra en general en esta estructura del ser de la existencia algo temporario? ¿Y en qué medida? ¿Y qué es eso mismo —lo temporario— respecto de lo cual han de investigarse las estructuras últimas? Insistimos ya en la desventaja del camino que hemos emprendido: la indeterminación del propio fenómeno
238 del tiempo, respecto del cual se habla de temporariedad y de temporario. Esta indeterminación de la orientación no afecta a un fenómeno cualquiera, sino al tiempo, del cual advertir especialmente que es difícil de captar equivale a un lugar común. Es indiscutible que no nos aclaramos con eso que se llama tiempo.

Nos ayudamos indagando en una discusión crítica lo que desde la orientación con arreglo a una comprensión cotidiana del tiempo pueda entenderse primeramente por los caracteres temporarios, y concretamente con relación a la preocupación. La comprensión cotidiana del tiempo no es falsa o algo parecido, sino que tiene su propia legitimidad e incluso una necesidad que se puede entender. En ella, la propia estructura mencionada debe ser temporaria, o, dicho de un modo formal pero equívoco, debe tener «relación con el tiempo». Que algo está determinado temporalmente significa que es «anterior» o «posterior» a otro, que es «antes» que otro o «después» que él. O «ya» ha sucedido, y otra cosa «todavía no». Decimos además que algo es «simultáneo» a algo otro. Y también que algo no es simultáneo, pero sí «de la misma duración». Ahora bien: antes, simultáneamente, después, no coinciden simplemente con pasado, presente y futuro. Pues lo propio pasado *qua* pasado puede ser antes o después o simultáneamente, y lo mismo sucede con lo futuro. Y el antes y el después los hay justamente en el ahora, y porque los hay en cada ahora, también en cada «hace un momento» y en lo «ya sucedido». Y lo mismo sucede con cada en seguida. Todo «hace un momento» es en el siguiente ahora un «hace un momento» de «hace un momento». Lo pasado crece continuamente en su haber pasado. En él han pasado cada vez más cosas, de modo que siempre se ponen nuevos ahoras y «hace un momento» y cada vez discurren más cosas hacia lo sido. Aunque lo pasado ya no «es», cada vez han pasado más cosas. Lo pasado no simplemente «ha» [«es»] pasado, ni es sólo la cuerda y el «brazo» del tiempo que no es.

Una multiplicidad de caracteres temporales: más pronto, más tarde, antes, desde ahora, después, ya, aún no, simultáneamente, hace un momento,
239 en seguida (en el momento siguiente), ahora. Pasado, presente, futuro. Con

ellos se agota en lo esencial lo que puede decretarse sobre el tiempo, es decir, no con la enumeración, sino con la interpretación filosófica del plexo de estos caracteres y de los «principios temporales» que se fundamentan en este plexo, por ejemplo: tiempos diferentes no pueden ser simultáneos.

En el transcurso de la historia del problema del tiempo, todos estos caracteres se han tratado con mayor o menor profundidad y seguridad en la orientación metódica del análisis. Con ello se han acuñado también los términos que se emplean para todas las investigaciones sobre el tiempo.

Aquí hemos enunciado en primer lugar caracteres del tiempo que no se identifican sin más, aunque una comprensión tosca y el uso lingüístico cotidiano poco perfilado los empleen de modo promiscuo: más pronto, más tarde; antes, después; ya, todavía no. Y ahora se aprecia que en la concepción de la estructura de la preocupación procuradora aparecen dos de los caracteres mencionados: ser-*ya*-cabe y serse-*por-anticipado* o serse-*antes*. Un ya como opuesto de un todavía no. Un antes como opuesto de un después. Sigue planteada la pregunta de si la estructura que hemos mencionado de la preocupación se entiende de modo apropiado cuando se la interpreta en el sentido de los caracteres aducidos del ya y del antes. El ya mienta un ya-sido, un ahora-ya-no-más. El antes mienta un ahora-todavía-no frente a un ahora o bien frente a un no-más. Ambos caracteres mientan un ente atendiendo a que se lo conoce como discurriendo «en el tiempo». Y si algo se determina con estos caracteres, entonces está determinado con relación al tiempo. ¿Pero qué significa que algo está determinado de este modo con relación al tiempo? ¿Y cuál es la condición de que algo pueda estar determinado de este modo? Que está determinado con relación al tiempo significa aquí que es tratado atendiendo a su tránsito por un ahora. Pero algo sólo puede transitar por un ahora si viene en general a un ahora, si sale al encuentro en un ahora. Y a su vez, algo sólo puede salir al encuentro si puede aparecer, y sólo puede aparecer lo que tiene el modo de ser del estar presen- 240
te. Pero de aquello que está presente decimos que sucede en el mundo. Su modo de ser es justamente este suceder dentro del mundo [4].

¿Por qué esta sucesión en el tiempo la concebimos como tránsito por un ahora? Porque el tiempo con relación al cual algo se determina como en el

[4] El estar presente y el suceder dentro del mundo hay que distinguirlos estrictamente del ser-en en un mundo, que corresponde al modo de ser esencial de la existencia. Una piedra o una mesa están presentes dentro del mundo, es decir, son cosas mundanas. Pero nunca «son» en un mundo en el sentido del ser-en y del ser-cabe un mundo. Por el contrario, un hombre, en sentido estricto, nunca está presente dentro del mundo: sólo obtiene este modo aparentemente primario de ser cuando está muerto, pero entonces de hecho es sólo algo presente, precisamente porque ya no existe en el sentido de existencia que hemos explicado.

tiempo se entiende y tiene que entenderse a partir de su ahora. El tiempo «en» el que algo discurre es el tiempo experimentado como «tiempo de ahora». En la medida en que el procurar tiene en cuenta el tiempo y ha de contar con él y calcular algo en atención a él, tiene que entenderse como «tiempo de ahora». Por qué el tiempo se experimenta primeramente como «tiempo de ahora» y por qué el tiempo que primeramente se ha experimentado así se interpreta en el sentido ya aducido es algo que hay que aclararlo a partir de él mismo, y esto es una tarea para luego. En el contexto de ahora se trata de ver sólo que los caracteres desarrollados se orientan al ahora, no casualmente ni en el sentido de una posibilidad vacía, sino que la referencia al ahora es constitutiva para su ser. Son lo que son en base al «ahora». El «todavía no» es un «ahora todavía no»; el «ya» es cada vez un «ahora ya sido»; el «hace un momento» es un «hace ahora un momento»; igualmente el «en seguida» es un «ahora en seguida». Y si sigo rastreando el «hace un momento», es decir, si sigo su hundirse en el pasado y digo que el hace un momento es el hace un momento de hace un momento, entonces el ahora citado se encierra en el segundo «hace un momento» que hemos mencionado. No se echa a perder, sino que *qua* hace un momento» conserva su ahora, aun cuando pase a ser un «hace un momento de hace un momento». Y a su vez, el propio «hace un momento» del «hace ahora un momento» a su vez es tan sólo de nuevo el «hace un momento» del «hace ahora un momento» en
241 una relación esencial con un nuevo ahora, respecto del cual el propio ahora del primer «hace ahora un momento» es un «hace un momento». Del mismo modo, el siguiente carácter del tiempo que hemos mencionado, el «simultáneamente», es un fenómeno del ahora. Simultáneamente es lo que está en el mismo ahora o, como decimos, al mismo tiempo, en lo que involuntariamente se evidencia que el tiempo como «tiempo de ahora» se entiende como tiempo orientado a partir del ahora.

Es decir, según la explicación del tiempo que hemos dado, que algo está determinado temporalmente significa que se conoce como presente ahora, o bien como comprendido con relación a un ahora presente o no presente (todavía no - ya no). Algo que sale al encuentro de tal modo es «en» el tiempo o, como también decimos, «cae» en el tiempo, en este o aquel tiempo. Este y aquel tiempos se determinan en la enumeración del ahora.

Pues bien, ¿la preocupación está determinada temporalmente en este sentido? El ya, como momento estructural del ser-ya-cabe, ¿significa lo mismo que «ya sido»? ¿Ha de decirse que el ser-cabe esencialmente ya no está siendo en el ahora? ¿Y eso ha de significar que en la medida en que el ser-cabe y el ser-en-el-mundo son modos de ser de la existencia, la existencia ya no es más como ser-ya-cabe? ¿De modo que en todo ahora en el que es, ya

no es, es decir, no es? Evidentemente no puede querer decirse tal cosa. Más bien, el ya es justamente un carácter del ser de la existencia, debe determinar su ser positivamente y justamente no expresar un no-ser-más.

¿O este ya significa lo mismo que el «ya antes»? La existencia es ya antes ser-cabe. Ya antes: ¿con relación a qué? La determinación del ya debe valer respecto de aquella misma. Pero entonces el ya no puede significar ya antes de que ella misma sea. No puede significar que la existencia era ya cabe su mundo antes de que ella fuera, pues si era cabe su mundo, entonces ya era, y no puede venir sólo posteriormente —con relación a este ya— al ser.

El ya, como momento de la estructura del ser que es el ser-ya-cabe, no mienta ni determina por tanto un ente en su haber-sido-antes o -después: ni antes ni después que él mismo, y ni siquiera que otro.

Lo correspondiente vale para el antes en el fenómeno del serse-por-anti- 242
cipado. Este carácter del antes no puede significar a su vez que la existencia *qua* preocupación es previamente con relación a sí misma, como si fuera antes de que «sea», pues justamente ya es en la medida en que se es «por anticipado».

Ya y antes, en tanto que caracteres temporales, no conciernen a un ente que cae «en el tiempo», es decir, que pueda determinarse cada vez en su ahora y, dentro de este, conforme al «antes que» y el «después que». Es decir, aunque la preocupación está determinada por caracteres temporales, no está determinada temporalmente en el sentido de que, *qua* ente, caiga «en el tiempo». Pero eso no significa que sea algo extratemporal. A saber, si es algo que fundamentalmente no cae «en el tiempo», entonces tampoco puede ser algo extra o supratemporal. Pues lo extratemporal y lo supratemporal son sólo modificaciones del ser-en-el-tiempo, y lo presuponen como posibilidad. Por tanto, la preocupación no está determinada temporalmente en este sentido. ¿Puede estarlo en general? ¿Qué significaría eso? En la estructura expuesta, la preocupación es el ser de la existencia. Es decir, ella misma no es un ente, ni menos aún un ente en el sentido de algo presente. Si ya y antes tuvieran el significado de determinaciones temporales, es decir, si determinaran el cómo de un ser-en-el-tiempo, eso significaría que la preocupación *qua* ser es un ente determinado temporalmente. Pero tomar el ser como el ente es un contrasentido patente, que en el caso presente incluso se reduplica en la medida en que es bastante absurdo tomar el ser de un ente (existencia) como ente en el sentido de ente que se opone totalmente a la existencia. La preocupación no sólo no está determinada temporalmente en el sentido mencionado, sino que ni siquiera puede estarlo. Pero ya y antes son pese a todo caracteres del tiempo. Sólo queda entonces la posibilidad de

que su sentido temporario no sea el que se ha expuesto hasta ahora, sino uno distinto. ¿Pero en qué sentido uno distinto?

Conforme a lo que hemos dicho antes, la preocupación, en la medida en que no significa un ente, no se refiere a un ahora en el que algo presente caiga o pueda caer y mediante el cual eso adquiera una cierta determinación
243 temporal. Los caracteres del ya y del antes no son en absoluto determinaciones de un ente, sino de un ser. Lo que ahora haya de significar que el ya y el antes no son determinaciones de un ente, sino caracteres temporales de un ser, es en principio algo oscuro, y en cierto modo estamos de nuevo en el punto de partida de nuestra reflexión. En cambio, si no hemos obtenido algo positivo, pese a todo sí que hemos ganado prohibitivamente algo esencial, a saber, la indicación de que si el ya y el antes son fenómenos temporales, entonces la interpretación del tiempo que se sugiere en primer lugar como «tiempo de ahora» no sirve de nada, y que por consiguiente hay que establecer otro sentido del tiempo, y no otro tiempo, tal vez de modo que más adelante se muestre en qué medida y por qué el tiempo se experimenta y tiene que experimentarse primeramente en el sentido comentado.

Ahora bien, ¿por qué vía podemos lograr destacar este otro sentido del tiempo para, al final, captar desde ahí el sentido temporario de estos caracteres que designamos como temporarios? Ya he mencionado que en este camino que hemos emprendido trabajamos en cierto modo sin suelo, es decir, que no hemos destacado previamente el sentido original y auténtico del tiempo para, a partir de ahí, demostrar en una deducción filosófica estos caracteres temporales como caracteres temporales, sino que, al contrario, tratamos de ir tanteando desde la comprensión del tiempo que hay disponible primeramente, la comprensión del tiempo como «tiempo de ahora», hasta el auténtico sentido del tiempo, de modo que, superando los caracteres temporales del ya y del antes, que primero eran oscuros, frente a una interpretación que se intentó en primer lugar, vayamos determinando cada vez más estos caracteres. Pero para ello es necesario que nos aproximemos más profundamente a la comprensión del tiempo en el sentido de la comprensión cotidiana del tiempo, que no es falsa sino que tiene su propia legitimidad y su necesidad, y que determinemos con más precisión las estructuras que se pueden destacar en ella, para que el propio hilo conductor de la superación que ha de conducirnos al tiempo original esté fundamentado con seguridad.

§ 19. Reflexiones preparatorias para obtener una comprensión original del tiempo. Retroceso a la historia de la interpretación filosófica del concepto de tiempo

Con la intención de un análisis temporario de la preocupación, comenzamos con la determinación del carácter temporal de aquellos momentos que primeramente aparecieron como determinaciones temporales en la estructura de la preocupación, que nosotros concebimos como ser-ya-cabe en el ser-se-por-anticipado. Primeramente nos fijamos en los momentos de ya y del antes, y en ello nos mantuvimos orientados conforme a la caracterización del tiempo tal como resulta accesible a la experiencia cotidiana del tiempo, es decir, conforme al concepto vulgar de tiempo, que hasta ahora también ha conocido únicamente en la filosofía su elaboración teórica y conceptual, aunque ciertamente sólo dentro de ciertos límites. *244*

El indicador del concepto vulgar de tiempo consiste en que el tiempo se comprende a partir del ahora. En la comprensión vulgar del tiempo el ahora tiene un papel preferente, en la medida en que los restantes caracteres temporales, el pasado y el futuro, se determinan relativamente al ahora: pasado como el ahora-ya-no, futuro como ahora-todavía-no. La relación con el ahora es esencial para concebir el pasado y el futuro. En atención al tiempo así entendido como «tiempo de ahora», algo sólo puede determinarse como temporal en la medida en que este algo tiene el modo de ser del estar presente, o porque se lo entiende en el sentido de este ser. Sólo un ente tal que tiene el carácter del estar presente tiene en sí mismo, conforme a su sentido de ser, la posibilidad de la sucesión y del tránsito por un ahora. Decimos también que el ente cae en el tiempo, o, dicho más exactamente, que cae cada vez en un ahora. Dicho al contrario, si algo está determinado temporalmente en este sentido, eso significa que este algo tiene el modo de ser de lo presente. Y este modo de ser de lo presente se atribuye primariamente al mundo, e incluso a la naturaleza. No es que el mundo y la naturaleza sean idénticos, sino que el mundo es el concepto categorialmente más amplio, y no al revés, como si la naturaleza fuese el concepto más amplio y el mundo un fragmento determinado, sino que naturaleza es sólo el mundo en la medida en que se lo descubre en un determinado aspecto. *245*

Ahora bien, desde la orientación con arreglo a este concepto vulgar de tiempo hemos preguntado: los momentos de la preocupación que hemos tomado en primer lugar, el ya y el antes, ¿tienen este carácter temporal? Hemos mostrado con el análisis que eso no es posible, que los momentos de la preocupación no pueden entenderse en este sentido de temporal. Ello implicaría que esta estructura de la propia preocupación, o sea, un ser, tendría

el carácter del ente. Pues hemos mostrado que sólo el ente en tanto que presente puede determinarse temporalmente de este modo. Ahora bien, en la medida en que la preocupación mienta un ser y no un ente, y además el ser, el modo de ser de la existencia que precisamente se opone al estar presente y a lo presente, los caracteres temporales del antes y del ya no pueden concebirse en modo alguno desde la orientación con arreglo al concepto vulgar de tiempo y a los caracteres de éste. Surge de ahí la necesidad de preguntar cómo pueden entenderse aún en general en términos de tiempo estos momentos mencionados. Si se los puede entender así en general, entonces sólo de modo que nos proporcionemos una comprensión más original del tiempo, o en cualquier caso primeramente, y hablando con prudencia, otra comprensión del tiempo a partir de la cual pueda determinarse el sentido de estos caracteres. Ahora bien, el camino metódico en el que nos movemos no dispone sin más de esta comprensión del tiempo. Más bien queremos obtenerla indirectamente estableciendo los caracteres de la preocupación y suponiéndolos hipotéticamente como caracteres temporales en otro sentido, y orientándonos en ello con más precisión conforme al concepto vulgar de tiempo y sus estructuras. Con esta superación obtendremos de pronto otra comprensión del tiempo original, y sólo entonces podremos hacer comprensible cómo en éste es posible tal cosa como la temporariedad.

Esta superación de los caracteres temporales —que en un primer momento eran oscuros— del ya y del antes como determinaciones de la preocupación respecto de la comprensión vulgar del tiempo avanzará con tanta mayor seguridad si nosotros mismos controlamos más segura y concreta-
246 mente la comprensión vulgar del tiempo. Para obtener una seguridad en la orientación y en la comprensión del concepto vulgar de tiempo, orientémonos brevemente con arreglo a la historia anterior del desarrollo del concepto, y por tanto de la interpretación del tiempo. Desde luego que en esta orientación no hemos de exponer *in extenso* una historia del concepto de tiempo, sino que nos atenemos solamente a las estaciones de la historia en las que la explicación del concepto de tiempo tiene al mismo tiempo una cierta significación ontológica fundamental. Y si simultáneamente nos regimos según la elaboración anterior del fenómeno del tiempo, es con la intención de mostrar con ello que, en efecto, la interpretación del tiempo en tanto que filosófica se ha regido hasta ahora según la comprensión vulgar del tiempo, es decir, que con ello demostramos a la vez la tesis de que el tiempo se ha entendido hasta ahora como «tiempo de ahora».

Si en el curso de la exposición del fenómeno del tiempo, y en particular en la época más reciente, se ha distinguido entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo, o entre un tiempo transcendente y un tiempo inmanente,

esta diferenciación primeramente no significa nada, pues podría ser que también en el supuesto tiempo inmanente o tiempo de la vivencia se diera simplemente una transferencia del tiempo llamado transcendente u objetivo. Veremos que, en efecto, dentro de esta diferenciación entre tiempo inmanente y transcendente, subjetivo y objetivo, se mantiene la comprensión del tiempo como «tiempo de ahora». Y entonces hay que decir en consecuencia que, en la medida en que el ahora constituye el auténtico ser del tiempo, el propio tiempo tomado en su conjunto, es decir, en el sentido de la unidad de presente, pasado y futuro, que el tiempo en cierta manera tiene en sí una realidad desigual, y que el presente auténticamente real, es decir, todo ahora en ambos sentidos, tiene, como dice Lotze, dos brazos desiguales del no ser, a saber, un brazo del no ser que se extiende al pasado y uno del no ser hacia el futuro. Pero ambos brazos son distintos en la medida en que el no ser del pasado es el no-más y el no ser del futuro el todavía-no. La imagen que aquí utiliza Lotze caracteriza con toda claridad cómo el auténti- 247
co acento del ser del tiempo reside justamente en el ahora, en el presente.

La experiencia cotidiana del tiempo toma el tiempo como algo con lo que cuenta en el procurar el mundo, respecto de lo cual calcula los acontecimientos mundanos que salen al encuentro. El ser que procura en el mundo carga de este modo «tiempo» a su «cuenta». En ello, la experiencia cotidiana sigue sin entender lo que eso significa, ni tampoco necesita entender más con tal de que logre hacer disponible el tiempo en el calcular. Estos acontecimientos mundanos caen en este sentido «en el tiempo». Una elaboración autónoma y con una orientación determinada del procurar que calcula y del contar con el tiempo es la investigación teórica de los acontecimientos mundanos, simplemente como acontecimientos de un cambio de lugar: el movimiento entendido en este sentido. Esta investigación del mundo que lo calcula teóricamente es el descubrimiento y la determinación de la naturaleza. La ciencia de la naturaleza conserva fundamentalmente el suelo y el horizonte del procurar el mundo, es decir, cuenta con el tiempo al determinar los puros procesos naturales, en un sentido que es fundamentalmente el mismo que el orientarse y el considerar precientíficos, por ejemplo respecto de los acontecimientos mundanos fundamentales de la alternancia del día y la noche. Para la investigación natural (física), el tiempo está introducido en la fórmula fundamental con la que aquélla determina sus objetos: $s = v \times t$, es decir, el camino de un móvil es igual a la velocidad multiplicada por el número de los puntos de ahora que un movimiento recorre en su estar presente. Los procesos caen también aquí «en el tiempo» en el sentido que hemos explicado.

Ahora bien, si la idea de la naturaleza no se limita a los procesos materiales sino que abarca todos los procesos de lo presente, sea físico o psíquico,

entonces también los procesos psíquicos caen en el tiempo en el mismo sentido que los físicos. Ya Aristóteles entendió expresamente el «en el tiempo»
248 en este sentido más amplio, y posteriormente Kant lo acentuó de un modo peculiar, siendo la determinación del tiempo no sólo el dato del sentido externo, sino el del interno; más aún, tanto del externo como del interno. Cierto que aquí reina una gran oscuridad. Esta conexión Kant la expuso siempre de modo poco preciso.

Al tiempo en el que caen los hechos mundanos y los procesos naturales en sentido estricto lo llamamos tiempo del mundo. Mundo entendido en el sentido filosófico del «dónde» del ser de la existencia. Aquí no hay que detenerse en una explicación específica de la estructura del concepto de mundo. Qué sea en el fondo este tiempo del mundo y cómo hay que entenderlo nos resulta del todo oscuro. Sólo sabemos que, en la medida en que se lo entiende como «tiempo de ahora», es el tiempo en el que lo presente sale al encuentro.

Una reflexión filosófica ni llueve del cielo ni es una empresa discurrida al arbitrio, sino que, como todo conocimiento, nace más bien de la existencia fáctica y de su cotidianeidad. En la medida en que la reflexión filosófica trata de dirigirse al tiempo, hará que el tiempo le venga dado en el sentido en que lo conoce la experiencia neutra del mundo, o bien, si el conocimiento filosófico está en el contexto de la ciencia, tomará el tiempo en el sentido en que le viene dado al fenómeno en la ciencia. Pero también tendremos que decir a la inversa: si una explicación filosófica del tiempo tiene su lugar en el contexto de la reflexión filosófica sobre la naturaleza, y si el tiempo se trata primariamente, en una medida predominante o incluso exclusivamente en este contexto, entonces eso significa a la vez que en lo fundamental el tiempo se entiende filosóficamente como tiempo del mundo. Lo mismo sucede cuando la explicación del tiempo guarda relación con la pregunta por el posible conocimiento científico de la naturaleza, como en Kant; o si el contexto de la explicación filosófica del tiempo es aún más amplio que el de la investigación específica de la naturaleza, en la pregunta por el origen del
249 mundo o por su creación, donde al mundo en tanto que ente en el tiempo se le opone la eternidad, como por ejemplo en Agustín y en el neoplatonismo.

El lugar sistemático para tratar el fenómeno del tiempo dentro de una filosofía es el índice de la concepción fundamental del tiempo, que ahí será la conductora. Donde el tiempo se toma en conexión con el mundo, la naturaleza, el ente creado, ahí el tiempo se entiende como «tiempo de ahora», y «temporalmente» significa cayendo «en el tiempo», discurriendo «en el tiempo».

Desde que en *Física* Δ 10-14 Aristóteles expusiera este concepto de tiempo por vez primera y con una profundidad conceptual que ya no se ha vuelto a alcanzar, él ha seguido siendo la autoridad para toda reflexión filosófica sobre el tiempo. Desde Aristóteles hasta Hegel —y también para el período posthegeliano de la filosofía— este concepto de tiempo sigue siendo el hilo conductor para la pregunta por el tiempo. Eso tiene su motivo específico en que el tiempo así tomado es el tiempo que se impone primera y constantemente a la experiencia cotidiana.

La última investigación independiente sobre el tiempo a cargo de Bergson no constituye ninguna excepción a ello. Aparentemente se han ganado aquí visiones nuevas, y parece que Bergson quiera superar el concepto tradicional de tiempo avanzando a uno más original. Pero viéndolo más de cerca se observa que sucumbe a este concepto de tiempo que trata de superar, aunque, y en esto hay que insistir expresamente, Bergson es guiado de hecho por un instinto recto. Lo que a él le importa es elaborar la diferencia entre tiempo y duración. Pero para él la duración no es otra cosa que el tiempo vivenciado, y este tiempo vivenciado es a su vez tan sólo el tiempo objetivo o el tiempo del mundo en la medida en que es observado según el modo como se pone de manifiesto en la conciencia. Que Bergson no avanza a un conocimiento conceptual y categorial del tiempo original se aprecia en que también capta el tiempo vivenciado, es decir, la duración, como *succession*, sólo que, dice él, la *succession* del tiempo vivenciado no es una *succession* cuantitativa depositada en unos puntos de ahora concretos, sino que es una *succession* cualitativa en la que se penetran mutuamente los momentos con- 250
cretos del tiempo: pasado, presente y futuro. Cierto que aquí llega ya al límite, pues no dice ni lo que es la cantidad ni lo que es la cualidad, ni da ninguna explicación fundamental de estos dos hilos conductores, sino que simplemente los presupone como conocidos y se limita a describir el tiempo cualitativo, la duración, con imágenes, pero no se habla de ninguna elaboración conceptual. Es decir, lo esencial es que, aunque Bergson trata de aproximarse al tiempo auténtico en el fenómeno de la duración, a su vez concibe también esta duración en el mismo sentido como *succession*.

Sólo porque hoy aún no comprendemos el auténtico sentido del tiempo mundano se ha podido llegar a creer que Bergson ha entendido el tiempo más originalmente. Que él ha fracasado en ello se aprecia en que el tiempo, que él determina en sentido propio como tiempo distinguiéndolo de la duración, en que este tiempo no lo ha entendido en su sentido, sino que lo identifica con el espacio. Aquí hay que advertir que, aunque no se evidencie expresamente, Bergson desarrolla su análisis de la duración en una oposición constante al concepto aristotélico de tiempo. En su primera etapa

Bergson hizo extensos estudios sobre Aristóteles, y al mismo tiempo que aparecía su primera investigación sobre el tiempo y la duración, en 1889, publicaba un pequeño tratado, su disertación, *Sobre el concepto de lugar en Aristóteles*. En Aristóteles, el lugar se trata en el mismo libro que el tiempo. Y es del todo transparente cómo Bergson ha llegado en general a su concepto de la duración en contraposición al tiempo cuantitativo, a saber, por vía de una malcomprensión de la definición aristotélica del tiempo como ἀριθμὸς κινήσεως, como el número, o, dicho más exactamente, lo contado del movimiento.

En sus escritos posteriores Bergson no ha modificado la exposición del tiempo dada en su obra temprana, sino que la ha mantenido hasta hoy. Lo esencial de su trabajo filosófico y lo que perdura de él no se encuentra en
251 esta dirección, sino que lo valioso que hemos de agradecerle está depositado en su obra *Matière et Mémoire*. Es fundamental para la biología moderna y contiene visiones que ni con mucho están agotadas. Muy inspirado por ello está hoy sobre todo Scheler. Esto como observación preliminar para nuestra orientación histórica, y concretamente porque, según el *dictum* usual de que Bergson ha descubierto un nuevo concepto del tiempo, podría sugerirse una confrontación más extensa con él.

La orientación sobre el concepto de tiempo la hacemos con la intención de una dedicación concreta a los caracteres temporales del tiempo experimentado de este modo, y a la vez como demostración del dominio de una determinada interpretación del tiempo. Para una explicación más amplia del desarrollo histórico de la comprensión del tiempo y de la exposición del concepto de tiempo, vamos ahora hacia atrás. La reflexión se orienta intencionadamente con arreglo a una investigación similar que ya hemos hecho, concretamente con arreglo a la historia del concepto de intuición. Hay una conexión interna entre el fenómeno de la intuición y el predominio de la verdad de la intuición y del tipo determinado de la comprensión dominante del tiempo, del tiempo como «tiempo de ahora». Comenzamos nuestra observación más precisa, que se orienta a asegurarnos con más precisión la comprensión vulgar del tiempo, con una consideración del análisis del tiempo en Hegel.

§ 20. La interpretación hegeliana del tiempo en la Enciclopedia

Hegel se ocupa temáticamente del tiempo en la segunda parte de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que lleva por título «La filosofía de la naturaleza». Primer apartado: «La mecánica». Primer fragmento: «Espacio y tiem-

po». Del tiempo en general se trata en los §§ 257-260. Esta conexión temática es inequívoca. Tiempo en conexión con espacio. Pero no como Kant ni en general la tradición de la filosofía de la naturaleza desde Aristóteles: espacio y además tiempo, sino que la explicación hegeliana del tiempo busca 252
más bien mostrar que el espacio se convierte en tiempo. «La verdad del espacio es el tiempo. No transitamos subjetivamente al tiempo, sino que el propio espacio transita. En la representación, espacio y tiempo están muy separados, ahí tenemos espacio y luego *también* tiempo. La filosofía combate este "también"» (§ 257 Añadido). Hegel quiere decir que ella supera la diferencia. Para la representación y para el entendimiento común el espacio y el tiempo son distintos, pero para el pensamiento absoluto no ha de quedar ninguna diferencia: el espacio se convierte en tiempo. El espacio «es», pensado absolutamente, tiempo. Bergson declaró la tesis inversa: no es cierto que el espacio es tiempo, sino que el tiempo es espacio. Ambas tesis son insostenibles, pero ambas siguen el rastro de una conexión fenoménica entre espacio y tiempo. En el fondo las dos quieren decir lo mismo, sólo que no comprenden qué es lo que quieren decir con sus proposiciones diametralmente opuestas. Pero tanto Bergson como Hegel destruyen el auténtico contenido que se encierra ahí en tanto que lo suprimen, no en una verdad segura, sino en una sofística fundamental de la que vive en general la dialéctica de Hegel.

Comentamos estas tesis más detenidamente para a partir de ellas poner en claro cómo se experimenta y se entiende aquí el tiempo, a saber, como «tiempo de ahora». «El espacio se convierte en tiempo»: se «convierte», llega al «ser», es decir, «es» tiempo, cuando se lo piensa en sentido absolutamente filosófico. ¿Qué significa aquí el «es»? ¿Lo mismo que cuando digo: «La tiza es un libro»? Aquí «es» significa que la tiza tiene el contenido quidditativo (y el modo de estar presente) del libro: ambos son lo mismo. Al margen de que la ilustración de una relación categorial, como la que se da entre espacio y tiempo, es fundamentalmente desacertada cuando se aplica a la relación entre cosas concretas, libro y tiza, aquí citamos el ejemplo sólo para poner en claro lo que Hegel quiere decir con el «es» cuando dice: el espacio es tiempo. De hecho Hegel no quiere decir eso, aunque en su estilo romántico haga resonar este sentido. El espacio es tiempo. Pero Hegel se opondría si se quisiera decir que todo lo espacial es temporal, o incluso que no hay espa- 253
cio, sino que todo es sólo tiempo. Desde luego que no es eso lo que significa el «es» en la proposición: el espacio es tiempo. En la tesis: el espacio es tiempo, el «es» significa que el espacio tiene el ser del tiempo, o, lo que el propio Hegel no entiende pero pese a todo tiene que querer decir de alguna manera para declarar en general con sentido esta tesis, que el ser del espacio está de-

terminado por el tiempo, es más, que sólo es determinable desde éste. La determinabilidad del espacio, es decir, su pensabilidad absoluta, el espacio sólo la obtiene del tiempo. Pero la pensabilidad absoluta de algo es su verdad. Y en la verdad se piensa el ser de algo. Y por eso dice Hegel: «La verdad del espacio (es decir, su pensabilidad absoluta, su ser) es el tiempo». ¿Cómo hay que entender esto más exactamente en la orientación con arreglo al fenómeno del espacio? Pero aquí no se puede tratar por extenso la determinación conceptual hegeliana del espacio. Sólo hay que aducirla en la medida en que a partir de ella se haga comprensible fenoménicamente que Hegel puede decir: «el espacio se convierte en tiempo».

Según Hegel, el espacio es la «indiferencia sin mediación del ser fuera de sí de la naturaleza» (§ 254). Para explicar eso hay que decir que el espacio es la pluralidad abstracta de los puntos diferenciables, puntos a través de los cuales el propio espacio no se interrumpe, pero tampoco surge de ellos ni se compone de ellos, pues los puntos son, ellos mismos, espacio. Y de este modo el espacio queda como determinado por los puntos diferenciables que son ellos mismos espacio y que a su vez son indiscernibles. Las propias diferencias tienen el carácter de aquello que diferencian. Pero el punto, en la medida en que diferencia algo en general en el espacio, es pese a todo negación del espacio, pero de modo que esta negación en el espacio (pues el punto es espacio) sigue siendo ella misma espacio. Es decir, el punto no se destaca a partir del espacio como algo distinto de éste. Dicho en términos kantianos, los puntos son sólo limitaciones del espacio, como cualquier otro fenómeno espacial y también como cualquier espacio determinado, es decir,
254 delimitado por puntos, líneas o superficies. El espacio es la extraposición indiscernible de la multiplicidad de puntos. Pero el espacio no es un punto, sino que, como dice Hegel de modo conciso, el espacio es «puntualidad» (§ 254 Añadido). En esto se fundamenta la proposición en la que Hegel piensa el espacio en su verdad, es decir, como tiempo: «Pero la negatividad que se refiere como punto al espacio y que en éste desarrolla sus determinaciones como línea y como superficie en la esfera del ser fuera de sí es igualmente *para sí*, pero poniendo sus determinaciones ahí (es decir, en este ser para sí) a la vez que en la esfera del ser fuera de sí, y manifestándose en ello como indiferente frente a la yuxtaposición estática. Puesta para sí de este modo, ella [es decir, esta negatividad, el punto] es el *tiempo*» (§ 257). Es decir, la negatividad del punto que hemos expuesto antes, o, dicho brevemente, la puntualidad, es decir, el espacio, puesta para sí es el tiempo.

Ahora la interpretación se orientará menos a la formulación hegeliana que a hacer accesibles los fenómenos mentados en ella. Punto, línea y superficie, en los que se puede convertir el punto, son determinaciones del

espacio que delimitan el espacio y que de este modo pueden constituir un determinado espacio. Estas determinaciones o delimitaciones de cualquier espacio son ellas mismas espacio. Pero eso significa que, comprendidas «lógicamente» —en el sentido de la lógica de Hegel—, estas determinaciones y diferencias, en concreto los límites del espacio, permanecen en la medida en que ellas mismas son espaciales, en que son espacio, en que simplemente constan de espacio. Tales límites y diferencias son lo que son como diferencia frente a algo distinto: negación. El punto como negación tiene en el espacio una constancia indiferente: se funde en él y no sobresale. Justamente esta indiferencia de la constancia como negación es lo que caracteriza al espacio. Si el espacio se experimenta, si se representa, entonces sus límites se representan en su constancia indiferente, y la negación se representa por tanto inmediatamente. Si el espacio se representa así, entonces se manifiesta, se muestra, pero no está concebido en su ser. Pero
algo se concibe en su ser en el pensamiento. La verdad del espacio sólo se 255
ha obtenido si éste está concebido en su ser, es decir, si es pensado. Pero en sentido hegeliano algo no está pensado ya cuando se representa inmediatamente, es decir, cuando simplemente se mantienen las determinaciones de lo que hay que concebir (cuando están presentes), es decir, en este caso, cuando el punto, la negación, se mantiene en la indiferencia. Pensar es determinar, y determinar *(determinatio)* significa *negatio*. El punto, la puntualidad, la negatividad, no debe ser simplemente representado, sino que tiene que ser él mismo pensado, es decir, negado. La negación de lo negativo es la pensabilidad del espacio, es decir, su ser. Si la negación está determinada, negada, entonces está superada en su mera constancia simple. El punto no está ya en la constancia indiferente e indestacada, sino que cuando está puesto para sí mismo, entonces sobresale. Y en concreto sobresale de modo que pone un nuevo ser-fuera-de-sí. En tanto que el puesto, ya no es éste ni es todavía aquél, sino que, en tanto que se mienta a sí mismo —su ser fuera de sí—, determina la sucesión en la que está él mismo en cada caso (en términos aristotélicos, como μέσον), pero en ello, pese a todo, indiferente frente a la yuxtaposición estática. Se estira, es sólo ahora y nada más. En el ser-para-sí pone la yuxtaposición de tal modo que respecto de ella es indiferente y es sólo ahora. Ha expelido su constancia meramente simple y se ha elevado a un nivel superior de la determinación, es decir, del ser. La negación de la constancia simple del punto, el estar superada la puntualidad como indiferente, es un no-permanecer en el estatismo «paralizado» del espacio, y la mutante determinación de cada punto —ahora aquí, ahora aquí, ahora aquí, etc.—, este constante negar la negación, es el tiempo.

Hegel no lo dice explícitamente, pero si su explicación ha de tener en general un sentido expresable, no puede querer decir otra cosa sino que esa negación constante de la negación, es decir, el poner los puntos, es en sí misma un dejar salir al encuentro en cada ocasión cada punto, y esto es cada
256 vez un ahora-aquí, ahora-aquí, un dejar salir al encuentro en un ahora. En cada punto un ahora, el punto tiene su determinación, su ser, en el ahora. El punto es punto-ahora. Por eso dice Hegel: «El punto tiene por tanto realidad en el tiempo» (§ 257 Añadido). Y sigue: «La verdad del espacio es el tiempo» (ibíd.), es decir, la pura pensabilidad, el ser del espacio es el tiempo. El punto es el ahora. Hegel determina el ser del punto como aquello merced a lo cual puede salir al encuentro *qua* punto. El ser de algo, y esto es general en todas sus explicaciones categoriales, él no lo entiende sólo a partir de su pensabilidad, sino que en cada caso equipara a ésta con el ser. Porque el puro pensamiento de la puntualidad del espacio piensa el ahora, es decir, el tiempo, por eso el espacio «es» el tiempo.

Con la interpretación salta a la vista que el tiempo se entiende aquí como «tiempo de ahora». La explicación hegeliana del tiempo a partir de la puntualidad en el § 257 sólo tiene sentido sobre la base incomprendida de este presupuesto incomprendido. El tiempo *qua* negación de la negación (*qua* punto) no es un superarse arbitrario, sino el superarse de la puntualidad. El tiempo se concibe a partir del espacio como puntualidad que se supera, o, dicho más exactamente, como lo que cada vez hay conjuntamente puesto de modo necesario en la superación de la puntualidad: como ahora. De por qué el ahora está conjuntamente puesto y de por qué está conjuntamente puesto de esta manera, Hegel no da más explicaciones, ni tampoco puede darlas.

Hegel determina el ser del espacio como tiempo. Y podría preguntarse: ¿no se está determinando aquí por tanto de modo totalmente inequívoco el ser a partir del tiempo? ¿No se mueve por tanto Hegel con toda claridad en la problemática de la temporariedad? En apariencia, pero está muy lejos de ello. Pues antes que nada hay que establecer que él no determina el espacio a partir del tiempo, sino como tiempo. En efecto, aquí está determinando un ser con relación al tiempo, pero sólo el ser del espacio. Y no es que esté determinando el ser del espacio *desde* el tiempo, sino *en tanto que* tiempo. En resumen hay que decir:

1) Ni siquiera en el caso del único ente que él determina en relación con el tiempo Hegel comprende su función temporaria, sino que la
257 malinterpreta —conforme a su método— como ser del propio espacio.

2) En lo fundamental, Hegel no ve la función del tiempo para la interpretación del ser, pues de otro modo tendría que introducirla ya en la explicación del ser en general, de lo cual en Hegel no se encuentra ni rastro, sino todo lo contrario.
3) Hegel no puede entender la función temporaria del tiempo porque él comprende el tiempo de modo tradicional y dogmático como «tiempo de ahora».
4) Que lo comprende así se documenta en que lo asocia con el espacio. Pero el espacio es *ordo eorum quae sunt simul* (Leibniz), el orden de lo que hay presente simultáneamente, de lo que comparece al mismo tiempo, es decir, simultáneamente en cada ahora. Hegel asocia el tiempo con el espacio de tal modo que incluso suprime el «y» entre espacio y tiempo.

Nuestra consideración sobre la explicación hegeliana del tiempo no ha alcanzado con esto su final, sino que ahora queremos seguir comprendiendo positivamente cómo capta Hegel el concepto de tiempo. De Hegel no hay nada que aguardar ni nada que aprender sobre la temporariedad. Eso no excluye que su interpretación del tiempo como tiempo experimentado cotidianamente nos ayude a aproximarnos a las determinaciones temporales del tiempo experimentado de este modo. Aún doy previamente algunas pruebas explícitas para la comprensión del tiempo como «tiempo de ahora».

«El ahora tiene un inmenso derecho: no *es* otra cosa que el ahora concreto. Pero esto que hay de excluyente en su estiramiento se disuelve, se deshace, se pulveriza, tan pronto como yo lo expreso» (§ 58 Añadido). Es decir, lo que tiene ser es el ahora: sólo «es» el presente. El ahora es la «unidad concreta» de los «momentos abstractos» de pasado y futuro. «En la naturaleza, por lo demás, donde el tiempo es *ahora*, no se llega a una diferencia *constante* de aquellas dimensiones.» El presente como ahora es «la desaparición inmediata de estas diferencias [el ser como transitando a la nada, la nada transitando al ser] en la particularidad» (todos § 259). «En el sentido positivo del tiempo se puede decir: *sólo* el presente es, el antes y el después no son. Pero el presente concreto es el resultado del pasado, y está preñado del futuro. El 258
verdadero presente es por tanto la eternidad» (§ 259 Añadido). Eternidad es igual a «presente absoluto» (§ 258 Añadido). «La eternidad no será ni fue, sino que *es*» (ibíd.) A partir de esta experiencia del fenómeno del tiempo también se vuelve comprensible ahora el modo como Hegel capta el concepto de tiempo. «El concepto de tiempo» es «el devenir» (§ 259 Añadido). Hay que establecer que en la prioridad del presente se muestra el ahora. Nosotros estamos en cierto modo acostumbrados a esta concepción del tiempo,

hemos crecido en ella. Esta prioridad ya no se comprende. El tiempo *es* en el ahora y como ahora, para desaparecer de nuevo en él. Pero esta desaparición del ahora es justamente el *ser* del tiempo. Porque el tiempo es propiamente el ahora, el ser-ahora hay que recogerlo en el concepto. Según su concepto, el tiempo es «el devenir *intuido*» (§ 258); intuido, es decir, experimentado en la particularidad, y esta particularidad es el ahora. Desde este concepto se vuelve claro que el propio tiempo *qua* devenir intuido se toma en tanto que lo presente, en tanto que desaparecer que cada vez hay presente ahora y en tanto que ahora. En tanto que ahora presente es lo que excluye todo lo demás; todo lo demás, o, dicho más exactamente, todos los demás puntos. El excluir presente o, como dice Hegel, «el abstraer que es» (ibíd.), esto no lo es en general, sino referido al espacio. El devenir que constituye el concepto de tiempo Hegel lo entiende como desaparecer, como la «abstracción del consumir» (§ 258 Añadido): el puro hacer desaparecer que desaparece.

¿Por qué en este devenir, que es como él capta el tiempo, Hegel enfatiza el transcurrir, siendo que, según él mismo, el surgir también pertenece cooriginalmente también al devenir? Aunque Hegel dice (ibíd.) que el tiempo es surgir y transcurrir, en el mismo contexto vuelve a equiparar luego la temporalidad con la caducidad, y concibe el devenir como desaparecer. Hegel no puede dar ninguna indicación de por qué ahora el tiempo en tanto que devenir es más bien desaparecer, más transcurrir que surgir, o, dicho
259 más exactamente, porqué se lo entiende así. Cuando Hegel, al determinar el tiempo como devenir, hace recaer el peso sobre el transcurrir, eso no sucede en base a una legitimación filosófica de esta explicación, sino que ahí está siguiendo de modo simplemente ingenuo, aunque con razón, la comprensión vulgar del tiempo. Acerca del tiempo, la comprensión vulgar del tiempo dice concretamente: «el tiempo transcurre»; pero jamás: «el tiempo surge», lo que pese a todo podría decirse *formaliter*, y particularmente conforme a Hegel, con la misma legitimidad. Tampoco las teorías del tiempo que se han dado han explicado jamás, ni tampoco pueden hacerlo en su terreno, por qué, si el tiempo es devenir, tiene que ser precisamente desaparecer. Ya Aristóteles, en su explicación del tiempo, imputó el tiempo al devenir y no al surgir. Es oscuro por qué esto es así.

Tras esta determinación del concepto hegeliano de tiempo como devenir intuido, preguntamos ahora muy brevemente cómo se relaciona el tiempo captado de este modo con las propias cosas, y por otro lado cómo se relaciona con la conciencia subjetiva. Cuando planteamos así esta pregunta, lo estamos haciendo según una concepción tradicional de la pregunta. El propio tiempo, dice Hegel (§ 258 Añadido), es el proceso de las cosas. Porque las

cosas son finitas, es decir, porque no están determinadas por la negatividad total, por eso son temporales, y no al revés, que ellas sean finitas porque estén en el tiempo. «Las propias cosas son lo temporal», es decir, «el proceso de las [...] propias cosas hace el tiempo» (ibíd.). Por otra parte dice Hegel (§ 258): el tiempo es la «subjetividad abstracta». Es decir, por una parte el tiempo es las propias cosas, pero a la vez el tiempo es la subjetividad abstracta, el puro «ser en sí». Aunque efectivamente hay que considerar que Hegel toma el diferenciarse formal de una cosa respecto de otra, en el que algo se refiere a sí mismo en la diferencia, como sujeto y subjetividad, es decir, que en la diferencia de algo respecto de algo distinto introduce una idea que nunca puede hallarse ahí. Gracias a esta argucia puede decir luego que el tiempo, en tanto que el punto que se pone para sí mismo, es también subjetividad abstracta. Es decir, el tiempo es las propias cosas, el tiempo es la *260*
pura autoconciencia, y el tiempo no es ninguna de las dos. Es decir, también aquí, en este ejemplo concreto de la explicación del tiempo, tenemos otra vez lo curioso: Hegel puede decirlo todo sobre cualquier cosa. Y hay gente que en semejante confusión descubre un pensamiento profundo.

Lo característico de la comprensión vulgar del tiempo es la concepción del tiempo como «tiempo de ahora». La interpretación que hicimos en la clase anterior lo puso en claro a propósito de Hegel. Allí destacamos una serie de diversas caracterizaciones del tiempo, que Hegel por su parte no admitiría como diversas, sino que él mismo podría exhibírnoslas de alguna manera dialéctica como una sola, excepto quizá aquella que él ciertamente menciona sólo al margen, que el tiempo es transcurrir. Podría ser que la dialéctica de Hegel no logre mostrar que el tiempo en realidad es *sólo* transcurrir. Más adelante analizaremos específicamente de qué depende esto.

Para repetir y caracterizar las otras determinaciones: 1) El tiempo es la negatividad de la puntualidad, el negarse del punto del ahora, o el ser para sí del ahora en el ser fuera de sí de la sucesión. 2) El tiempo es el devenir intuido, es decir, el devenir tomado en cada caso en su particularidad. «Tomado en su particularidad» no significa otra cosa que el ahora visto inmediatamente como presente. El ahora es el ser del todavía-no, y a la vez, en tanto que este ser del todavía-no, el ya-no de un ser, es decir, el tránsito de la nada al ser y del ser a la nada, y eso es justamente para Hegel el devenir. En tanto que este devenir en cada caso está centrado en el ahora, es devenir intuido. 3) El ahora es negación de la negación *qua* puntualidad, y en tanto que esta negación de la negación, un excluirse que es para sí. Ahora bien, Hegel toma la estructura formal del diferenciarse algo como retrorreferencia a sí mismo, este diferenciarse que puede enunciarse de cualquier cosa, sea lo que sea. Este diferenciarse y ser para sí los toma como subjetividad, y por eso

261 puede decir ingeniosamente, aunque sin una razón específica, que en la medida en que el tiempo es la negación de la negación, el tiempo es subjetividad abstracta, un vacío ser para sí en el fuera de sí. 4) El tiempo en tanto que ser del espacio y, por tanto, según Hegel, en tanto que ser de lo espacial, es el proceso de las propias cosas. 5) El tiempo *qua* «tiempo de ahora» es la verdad del espacio. Lo que subyace a esta tesis en cuanto a su contenido fenoménico y su legitimidad se aclarará más a partir de la concepción del tiempo y de la explicación del tiempo de Kant y Leibniz. Para anticiparlo: que Hegel pueda decir, sin pasarlo por alto en su auténtico sentido, que la verdad del espacio es el tiempo obedece a la estructura temporaria del espacio como simultaneidad, a que la multiplicidad de puntos como espacio tenga que caracterizarse en general por medio de la simultaneidad. Simultáneamente, es decir, cada punto comparece junto con todos los demás en cada ahora.

Al margen de la acentuación de los límites fundamentales que en la concepción hegeliana del tiempo obedece a que Hegel sólo conoce el tiempo justamente como «tiempo de ahora», para una postura crítica hay que establecer dos cosas:

1) El tiempo en tanto que devenir intuido se caracteriza exclusivamente con ayuda del esquema formal y vacío de ser, nada y devenir, con ayuda de un esquema en cuyos múltiples aspectos cuestionables no podemos detenernos ni siquiera en este contexto.
2) Desde la base hegeliana sigue siendo incomprensible por qué el tiempo es, como él dice, consumir. En el horizonte de la dialéctica hegeliana, este fenómeno que ya la experiencia vulgar del tiempo experimenta inmediatamente tiene que seguir siendo un enigma.

Con qué exclusividad se apega Hegel con la interpretación del tiempo al ahora, es decir, al presente, en tanto que el presente es justamente lo que es realmente y lo único que es, se aprecia en que de modo totalmente consecuente tiene que repudiar el pasado y el futuro como no ser. En tanto que son en general, dice (§ 259), «son necesariamente sólo en la representación subjetiva, en el *recuerdo* y en el *temor* y la *esperanza*». Es característico que
262 Hegel simplemente lo mencione sólo de paso y se lo salte como si fuera algo indiferente («representación subjetiva»).

En ello, la asignación del pasado al recuerdo y del futuro a la esperanza es una determinación que ya conoce la experiencia cotidiana del tiempo y que el propio Aristóteles, de quien palmariamente la toma Hegel, la tomó ya teóricamente, pero de modo característico justamente también sólo como

conciencia ingenua, sin inteligir de ningún modo la relación interna del tiempo con la esperanza, el temor y similares. Aristóteles dice: τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη. (περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, 449 b 27 ss.) «A lo presente se refiere la percepción [Hegel diría la representación], a lo futuro la esperanza, a lo pasado el recuerdo.» En el mismo contexto dice Aristóteles (449 b 11 ss.): εἴη δ'ἄν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινές φασι τὴν μαντικήν. «Podría haber también algo así como una ciencia referida al esperar, que algunos llaman la mántica, el vaticinar.» ἐλπίς, esperanza, que se asigna al futuro y que Hegel pone también en conexión con el temor. Esta conexión se encuentra también en Aristóteles, en la *Retórica* (B 2), donde trata del ἐλπίς en conexión con el φόβος o con el ἔλεος. ἔλεος no significa compasión, como se lo suele traducir, malinterpretando así toda la doctrina de lo trágico en Aristóteles, sino que ἔλεος significa temer por, concretamente por el otro, lo cual no tiene nada que ver con la compasión en nuestro sentido.

§ 21. La influencia de Aristóteles en la interpretación del tiempo de Hegel y de Bergson

Antes de pasar a una breve caracterización de las tesis de Bergson, contra- 263
puestas a las de Hegel pero que objetivamente coinciden con ellas, he de añadir un breve complemento. Hoy por la mañana uno de mis antiguos alumnos me ha hecho notar la interpretación hegeliana del tiempo en su *Lógica de Jena*. La *Lógica de Jena* es un manuscrito que no se publicó hasta hace unos años (y por vez primera poco antes de la guerra) y que Hegel elaboró con objeto de sus lecciones en Jena como docente privado, un estadio preliminar a la *Gran lógica* (nueva edición de la *Lógica de Jena*, Philos. Bibl., 1923, editado por Lasson; la edición anterior es insuficiente en cuanto al texto). Este fragmento de Jena encierra en sí no sólo lógica, sino ontología general y fragmentos de filosofía de la naturaleza. Falta la filosofía del espíritu. Puesto que lo que les estoy exponiendo ahora en la historia del concepto de tiempo data en su formulación ya de mucho tiempo atrás, en esta explicación del concepto de tiempo que no he podido reprimir por ahora sólo puedo detenerme brevemente y bajo ciertas condiciones, pero ya tras un vistazo pasajero es aleccionadora en múltiples sentidos. En primer lugar, si me permiten advertirlo, pero esto no es de interés para ustedes, es importante para mí en la medida en que con ella mi propia interpretación que les he dado se corrobora completamente. Concretamente, Hegel da

aquí una explicación más extensa del fenómeno del tiempo, más extensa en el sentido de que los pasos dialécticos los expone más por extenso, porque todavía no está en la auténtica camisa de fuerza que es su sistema, o porque la exposición no está en aquella forma comprimida de la *Enciclopedia*. Aquí también hay que atender de entrada al contexto en el que Hegel explica el tiempo: la filosofía de la naturaleza, cuya primera parte se titula «Sistema del sol». Y seguidamente a la explicación del fenómeno del éter, hoy quizá
264 diríamos de la materia en el sentido más amplio, explica primero el concepto de movimiento, y el camino de la observación va aquí del tiempo al espacio, es decir, al revés que en la *Enciclopedia*, pero objetivamente es lo mismo.

La explicación del tiempo es dialécticamente más concreta; es dialéctica realizada, desarrolladora, hay más que en la gran *Lógica*. Por otra parte, en esta explicación Hegel no tiene todavía la estructura elaborada de su propia dialéctica, es decir, en realidad le faltan aún los conceptos teóricos de la síntesis dialéctica: ser, nada y devenir. Simplemente se mueve en esta dialéctica, pero ya del todo seguro. «Es decir, en realidad no hay presente ni futuro, sino sólo esta relación mutua entre ambos» (p. 203). A esta relación mutua entre ambos la llama más adelante devenir, es decir, el devenir es precisamente una relación. Le faltan por tanto, insisto, estos conceptos dialécticos acuñados, y hay que decir que en beneficio de su explicación.

Caractericemos brevemente lo específico. Hegel dice ahí mismo que el ahora, que a su vez es también el auténtico fenómeno del tiempo, que el ahora no puede resistir al futuro, es decir, *qua* ahora es superado por el ahora-todavía-no, es decir, por el futuro como el ahora siguiente. Y se aprecia cómo Hegel, aquí también de modo enteramente consecuente y siguiendo la comprensión natural del tiempo, ve el tiempo y el devenir como corriendo desde el futuro y a través del presente hacia el pasado, es decir, como transcurrir, como devenir que transcurre. Por consiguiente, el ahora *qua* ahora es en cada caso un ahora-todavía-no devenido, es decir, que el presente es futuro devenido. En este sentido el presente es futuro. Hegel dice incluso directamente: «El futuro es la esencia del presente» (ibíd.), y aquí entiende esencia en el sentido griego, a saber, como aquello de donde cada ahora surge en tanto que ahora, a saber, a partir de su ahora-todavía-no. Recalco intencionadamente esta tesis de Hegel: la esencia del presente es el futuro, porque yo mismo remarqué en una conferencia anterior (semestre de verano de 1924) no que la esencia del presente es el futuro, sino que el sen-
265 tido de la temporalidad es el futuro. Pero el significado de la tesis que defiendo es diametralmente opuesto a lo que aquí dice Hegel. Más tarde volveremos sobre ello. Hegel toma claramente el tiempo como deviniendo desde el futuro hacia el pasado a través del presente. El pasado es para él el

«tiempo [real] que retorna a sí mismo» (p. 204). Pero como todo tiempo anterior, todo pasado, es siempre un «tiempo anterior ahora», el tiempo, por así decirlo, retorna continuamente al presente, y por eso el tiempo es, como dice Hegel, una «circulación» infinita (ibíd.). Aquí vuelve a hacerse claro que el auténtico acento de la realidad del tiempo está en el pasado, y aquí, aunque no pueda explicarlo ahora porque es demasiado difícil, la idea del presente queda aún sobrepujada en un sentido muy determinado, es decir, para Hegel el presente no es sólo presente, sino presente de lo pasado. Con esta tesis del auténtico sentido del tiempo Hegel llega todo lo lejos que se puede.

Basta con conocer sólo superficialmente la filosofía de Aristóteles para captar con la primera lectura de esta explicación hegeliana que en este proyecto de sistema, en este fragmento concreto, no hay otra cosa que una paráfrasis directa del tratamiento aristotélico del tiempo. Y esto es algo esencial. Ustedes no tienen que malinterpretar esto como si con ello yo quisiera achacarle a Hegel una dependencia. Al contrario: sería muy de desear que nuestra filosofía fuera más dependiente de la griega de lo que es hoy, ciertamente no en el sentido de limitarse a asumirla, sino de una comprensión positivamente objetiva. Aquí vuelve a hacerse claro que Aristóteles ha ayudado a funcionar bien no sólo a Hegel, sino a muchos antes que él y ya después que él. Esto lo digo ahora sólo a propósito del tratamiento del tiempo, pero supongo que toda la filosofía natural en sus puntos esenciales es simplemente una paráfrasis de Aristóteles tomada dialécticamente, y que en esta época Hegel se ocupó profundamente justo de Aristóteles. Acerca de esto se está totalmente desorientado, y por lo demás tampoco se tienen puntos de 266
apoyo para la relación concreta e histórica de Hegel con Aristóteles. Es decir, una paráfrasis que, sin embargo, discurre por completo en la segura dialéctica de Hegel, es decir, que mata el auténtico contenido específico de la interpretación aristotélica y que en cierta manera se limita a reservar resultados formales y vacíos. Sólo algunas pruebas totalmente externas que saltan a la vista en una primera lectura: Hegel toma el ahora, es decir, el νῦν de Aristóteles, primeramente como límite; Aristóteles dice: ὁρίξειν, ὅρος, límite. Hegel toma el νῦν como punto; Aristóteles dice: στιγμή, punto. Hegel determina el ahora como el absoluto este; Aristóteles dice: τόδε τι. Hegel capta el tiempo como circulación; en el último libro de la *Física* Aristóteles lo pone en conexión con la οφαῖρα, el movimiento circular del cielo. La diferencia es sólo que Hegel se limita a identificar y a mezclar las determinaciones mencionadas mientras que el verdadero trabajo de Aristóteles consiste justamente en mostrar la interna relación de fundamentación entre éste-ahí, punto, límite y ahora. Dicho en su terminología, trata de

mostrar cómo en sí mismos se suceden uno a otro conforme a su estructura, ἀκολουθεῖν.

En lugar de mucho escribir sobre el idealismo alemán para luego no decir nada, como hoy es usual, sería conveniente realizar una verdadera investigación sobre esta conexión objetiva de la filosofía hegeliana con la griega, junto con una exposición de los auténticos puntos de ruptura. La historia de la filosofía podría tener así un sentido objetivo. Con lo dicho es claro al mismo tiempo que la tesis de Hegel de que el espacio es tiempo, o lo que también dice en este primer análisis, que el tiempo es espacio, al igual que la tesis de Bergson de que el tiempo es espacio, se remontan las dos directamente hasta Aristóteles.

Ya he recalcado que el tratamiento bergsoniano del tiempo se desarrolla en la más íntima conexión con su ocupación con Aristóteles. Bergson dice en su ensayo: «*Le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace*». «El tiempo, entendido en el sentido de un
267 campo en el que se distingue y se cuenta, no es otra cosa que el espacio» (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, p. 68). Esta tesis misma sólo es posible bajo el presupuesto de que el tiempo se entienda de entrada como «tiempo de ahora», precisamente en base a esta conexión peculiar de la constitución del espacio en la simultaneidad. El tiempo no es el espacio, igual que el espacio no es el tiempo, sino que el tiempo es sólo la posibilidad de que el ser del espacio pueda determinarse temporal y existencialmente. Pero no porque sea precisamente el espacio, sino porque el ser en general en tanto que ser de cada ente tiene que concebirse a partir del tiempo. En todo caso, conforme al estado de nuestras posibilidades filosóficas actuales puede concebirse únicamente desde ahí. No quiero ser tan absolutamente dogmático y afirmar que el ser sólo puede concebirse desde el tiempo: quizá mañana alguien descubra una nueva posibilidad. Por eso jamás se puede decir que el espacio o la naturaleza o cualquier otro ente es tiempo. En rigor, tampoco que el ser es tiempo, sino que el ser de este ente significa tiempo, o, aún más exactamente, que la comprensión humana, y remarco, la comprensión *humana* del ente es posible a partir del tiempo. Remarco «humana» porque en filosofía tenemos que quitarnos la costumbre de confundirnos con nuestro amado Dios, como es principio en Hegel.

Pero, como he dicho, Bergson no se detiene en esta tesis, sino que frente a este concepto del tiempo, que él identifica con el espacio, trata de hacer comprensible el tiempo original como duración: el tiempo original, que él también llama el tiempo real o la duración real. Ciertamente de él se consigue poca información filosófica, porque no dice nada sobre el sentido de la realidad, así como tampoco sobre el carácter del ser de la vida o de la con-

ciencia, en la que él encuentra el tiempo real como vivenciado. El tiempo, que según Bergson es espacio y sucesión cuantitativa, se diferencia de la duración en tanto que cualitativa. El mismo fenómeno del tiempo («tiempo de ahora») se conmuta de la categoría de cantidad a la de cualidad. Porque Bergson cree haber encontrado en la duración la esencia metafísica del tiem- 268
po, es decir, el auténtico tiempo, por eso toma el tiempo conocido como espacio. Pero justamente con eso demuestra no haber concebido el tiempo. De haberlo hecho, tendría que haber encontrado la posibilidad de mostrar que el tiempo, que él toma como espacio, no es en absoluto espacio, sino precisamente tiempo, sólo que en un determinado modo temporario de él mismo.

El camino por el que Bergson llega a su tesis de que el tiempo es espacio es otro que el hegeliano, pero en principio se junta con él. Se basa en un análisis y una interpretación insuficientes de la definición aristotélica del tiempo como ἀριθμὸς κινήσεως, lo contado en el movimiento. Pero Bergson toma el número —y de modo característico anticipa a su análisis del tiempo un análisis del número, es decir, orienta toda la consideración con arreglo a Aristóteles—, Bergson toma el número mismo a partir del espacio. Dice: «*Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace*». «Toda representación clara del número implica una intuición del espacio» (ibíd., p. 59; cfr. también p. 63 y p. 173). Diríamos que las unidades de los números, y estos mismos, son diferentes en base a la comparecencia en el espacio. ¿Qué es lo contado en el movimiento? Movimiento es cambio de lugar. En el movimiento se cuenta el número de los puntos recorridos. Ellos son lo contado y lo único contable. Pero un ahora que se cuenta de este modo, un ahora del tiempo, no podría conservarse para introducirse en otro, es decir, para ser tomado sumatoriamente en el cómputo junto con el otro, sin simultáneamente permanecer, y por eso dice Bergson (ibíd., p. 59) que se convierte en espacio. Vemos ya la conexión interna con la tesis hegeliana. Ciertamente, la verdadera comprensión de este fundamento común sólo se puede alcanzar en un análisis de la estructura temporaria de la medición, e incluso de la estructura del descubrimiento de la naturaleza en general, en la que la medición tiene una función constitutiva.

Lo que Hegel desarrolla con relación al espacio Kant lo había captado de 269
modo mucho más fundamental y concreto, a saber, atendiendo expresamente a las categorías fundamentales de la naturaleza en general. Kant ve la función del tiempo más concretamente conforme a su libre postura hacia las cosas, que deja que éstas le pregunten, y conforme a la libertad interior de su propio filosofar, que aún concede que hay dificultades para el filosofar humano y que la filosofía se encuentra en todo momento ante la posibili-

dad, por emplear el término kantiano, de tener que volcar. Para Hegel por el contrario todo es claro, y él mismo está en posesión de la verdad absoluta.

§ 22. Mirada preliminar al significado del tiempo en la Crítica de la razón pura *de Kant*

La postura filosófica de Kant respecto del tiempo se mencionó ya en la primera caracterización de la problemática de la temporariedad, porque en cierto modo él es quien ha avanzado más en ella, pese a todos los límites en los que también en él se mantiene la problemática del tiempo. Pues también para Kant el tiempo es tiempo de la naturaleza, y concretamente en el sentido amplio en que con él se abarca la naturaleza física y la psíquica. Pero hay que considerar que cuando decimos que la naturaleza psíquica, la relación psíquica del decurso de las representaciones, está determinada en el sentido más amplio por el tiempo, aquí hay que hacer una excepción esencial que luego determina toda la problemática en Kant, a saber, que justamente la auténtica determinación de la subjetividad, es decir, el «yo pienso» que tiene que poder acompañar a todas mis determinaciones para que lo psíquico en general sea una conexión en el sentido de una conexión unitaria, que este «yo pienso» o la apercepción transcendental, la unidad de la conciencia, cae justamente fuera del tiempo. En primer lugar hay que decretar del modo
270 más general que el concepto de tiempo está orientado hacia la naturaleza en el sentido más amplio, orientado hacia la naturaleza también en el sentido de que, en su doctrina de las antinomias, Kant explica el problema del posible surgimiento del mundo, la pregunta por la creación del mundo, en conexión con el problema del tiempo.

En todos los plexos de problemas de su *Crítica de la razón pura*, Kant, y esto es característico, se retrotrae forzosamente al tiempo. Por eso el tiempo tiene de entrada una posición de prioridad, y no se trata, como piensa Hegel, de que en Kant esté sólo el espacio y *también* el tiempo, sino de que el tiempo tiene una prioridad fundamental en la problemática de la *Crítica de la razón pura*. Constatado de modo puramente externo, el tiempo es tratado primero en la estética transcendental, pero luego también en la lógica transcendental, y concretamente en las dos partes de la lógica transcendental, tanto en la analítica como en la dialéctica: en la analítica bajo el título de las analogías de la experiencia, y en la dialéctica bajo el título de la doctrina de las antinomias. En la analítica, todavía en un sentido especial bajo el cuestionamiento del esquematismo, pero el esquematismo es lo que enlaza las dos partes fundamentales, la analítica de los conceptos y la de los principios,

de modo que aquél corresponde a ambas. Estética transcendental, analítica de los conceptos, analítica de los principios, dialéctica: en todas partes sale al paso el problema del tiempo. Con ello se evidencia ya a grandes rasgos que en la cohesión del conjunto el tiempo desempeña un papel excepcional. Y en todos estos dominios diversos de la explicación filosófica del tiempo dentro de la *Crítica de la razón pura* el tiempo experimenta diversas determinaciones, que ciertamente están relacionadas entre sí. No se puede decir que se haya logrado hasta hoy una verdadera interpretación exhaustiva a partir de la comprensión del asunto, y no solamente a partir de las palabras y las frases de Kant, que haga accesible por vez primera esta conexión interna de la problemática de la *Crítica* con el problema del tiempo, y que sobre todo demuestre su necesidad interna. Esta tarea es equiparable a la de obtener en general una comprensión del cuestionamiento unitario de la *Crítica* 271
de la razón pura.

En concreto, precisamente este problema de la unidad del cuestionamiento de la *Crítica de la razón pura* ocupó especialmente a la escuela de Marburgo, que, con toda la unilateralidad y violencia con las que se procedió, desde el punto de vista filosófico superó ampliamente todas las interpretaciones contemporáneas de Kant. Cohen vio en la apercepción transcendental el auténtico centro del cuestionamiento kantiano, y desde aquí, es decir, desde la analítica transcendental, es decir, desde la demostración del origen de las categorías y de los principios, trató de interpretar la *Crítica* en su conjunto, es decir, trató de eliminar la estética transcendental como dominio autónomo del cuestionamiento. Dicho con otras palabras, en la medida en que el tiempo se determina ahí como intuición pura, él trato de concebirlo lógicamente como concepto del entendimiento. Cohen desarrolló sistemáticamente esto en el primer volumen de su sistema, *Lógica del conocimiento puro*, de 1902 (cfr. también Natorp, *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, 1910). El principio de la concepción marburguesa de Kant es deshacer esta dualidad de sensibilidad y entendimiento, o de ser dado y ser pensado, en el ser pensado como pensamiento puro, en la lógica, es decir, alcanzar el origen de todas las determinaciones constitutivas del conocimiento en general a partir de la apercepción transcendental. Por eso esta interpretación de la *Crítica de la razón pura* se denomina *Lógica* del origen. Ya he mencionado qué consecuencias tiene esto para la concepción del tiempo dentro de la problemática de la *Crítica*. El tiempo ya no puede ser, como Kant lo interpretaba, forma de la intuición o intuición pura, sino que tiene que concebirse como categoría.

Si frente a esto, frente a esta concepción, tratara de mostrarse que no se puede realizar esta deducción del tiempo a partir del pensamiento puro, es

decir, que es imposible disolver la estética transcendental en la lógica, con
272 eso en un primer momento no se ha ganado mucho: el problema de la unidad de intuición y pensamiento persiste, y hasta hoy sigue estando irresuelto. Quizá ni siquiera esté realmente planteado. La investigación de más alcance del tiempo en el sentido de su propia temporalidad pone por vez primera en condiciones de hacer comprensible como una determinación fundamental de la propia temporalidad lo que Kant tomó como apercepción transcendental y puso fuera del tiempo. Y sólo desde ahí se puede mostrar que la estética transcendental no es nada contingente, ni es, como pretendía la escuela de Marburgo, un resto insuperado de Kant, sino que desde aquí se revela la necesidad autónoma del tiempo como forma de la intuición. Desde ahí se le puede restablecer su legitimidad a la estética transcendental, de modo que al mismo tiempo podemos apropiarnos de la unidad de la problemática de la *Crítica de la razón pura* sin violentarla. En nuestro contexto no puedo comunicar esta interpretación de más alcance, sino que me limito meramente a exponerles con más precisión la determinación kantiana del tiempo según las diversas orientaciones de sus preguntas en la *Crítica*.

§ 23. Interpretación del tiempo en la Estética transcendental

La caracterización kantiana del tiempo que es conocida y que casi siempre es la única que se aduce es la de la *Estética transcendental*, según la cual el tiempo, igual que el espacio, se determina como forma de la intuición o como intuición pura. Estos conceptos han deparado, y en realidad siguen deparando todavía hoy, grandes dificultades a la comprensión de Kant mientras uno se atiene a los meros términos, sobre todo a la oposición formal entre forma y contenido. Esto es especialmente claro en el problema del espacio. Cierto que se dice que cuando el espacio se determina como forma eso no hay que concebirlo en el sentido de un contenedor en el que
273 luego se vierte el contenido, pero con esta determinación negativa aún no se ha ganado mucho para lo que aquí se designa de modo simplemente formalista como forma. Lo que importa es ver las estructuras internas del plexo que el propio Kant no analizó pero que de hecho tenía pese a todo presente. Por tanto, para entender en general esta determinación del tiempo como forma de la intuición, lo primero es aclarar qué significan aquí intuición y forma.

a) Explicación de los conceptos de forma e intuición

La intuición, exactamente igual que el concepto, tiene el carácter primario de representación. Representación *qua* representar significa referirse a un objeto, tener un objeto. Intuición y concepto son los dos modos de representar que Kant conoce. La intuición como un modo determinado del representar se caracteriza porque se refiere a un objeto de tal modo que en este referirse el objeto se da inmediatamente a sí mismo. En el modo del representar *qua* intuición, el objeto tiene la posibilidad de darse inmediatamente a sí mismo, y sólo eso. Los modos de tal darse algo son los sentidos, y cada uno da respectivamente en un determinado círculo una multiplicidad, cada uno tiene su campo de donación.

Cada sentido, y esto Kant no lo analiza más detenidamente, tiene su campo determinado. Jamás pueden oírse los colores ni verse los sonidos. Pero los colores y los sonidos tienen su modo respectivo de acceso propio y determinado. Y el campo de donación de un sentido abarca a su vez una determinada multiplicidad de lo que conforme a la sensación puede darse en este campo, es decir, hay una multiplicidad de colores, de sonidos, de olores, etc. Lo que en general puede darse de este modo en el dominio de un sentido tiene que investigarse antes que nada conforme a su estructura apriórica específica. Kant, y hasta ahora toda la filosofía, han omitido hacer esta investigación misma. Es una investigación específicamente fenomenológica que Husserl realizó por vez primera en sus lecciones tempranas en 274
Göttingen, una investigación que él mismo solía denominar estesiología de los sentidos. Esta estesiología de los sentidos, es decir, poner de relieve la estructura específica del color en general, del sonido en general, etc., es el presupuesto si es que ha de poder haber algo así como una psicología científica en tanto que investigación de hechos. Kant no investigó más detenidamente este ámbito, sino que simplemente lo presupuso en caracterizaciones generales, que para sus propósitos también bastan dentro de ciertos límites.

Pues bien, Kant vio que lo múltiple de tal campo de donación de un sentido y de los sentidos en general, en la medida en que es algo múltiple se caracteriza ya justamente por el carácter de multiplicidad en general, o, dicho más en general y no obstante con más precisión, que lo múltiple de cada campo de los sentidos está determinado por el carácter de la sucesión o bien de la simultaneidad. En ello, en un primer momento es aún totalmente indiferente si lo múltiple de un campo de los sentidos que se da de este modo está ordenado, delimitado, diferenciado, determinado y contado expresamente en su sucesión, o si sale al encuentro de modo indefinido, indiferenciado, indeterminado y desordenado. Es decir, en un primer momento es

fenoménicamente irrelevante si lo múltiple sale al encuentro ordenadamente, en un orden determinado, o si está desordenado. Ordenado o desordenado, es ya algo múltiple. Si algo sale al encuentro, eso que sale al encuentro, en tanto que sale al encuentro en general, está ya representado en base a una atención preliminar a aquello que permite que lo múltiple salga al encuentro en tanto que múltiple, es decir, todo lo que se puede dar dentro de una multiplicidad presupone ya en sí mismo la atención a la multiplicidad en cuanto tal.

Eso es lo que vio Kant, que en el dejar salir al encuentro la multiplicidad sensorial, como ahora lo interpretamos con más precisión fenomenológica, se encierra la atención a algo en atención a lo cual puede hablarse en general de orden o bien de desorden, es decir, en atención a lo cual lo que se da está
275 articulado como ordenado o bien como desordenado. Desorden no significa ningún orden en absoluto, sino que desorden significa sólo falta de un orden en el sentido de que podría haberlo. Que podría haberlo, es decir, lo desordenado, también como desordenado, es ya algo múltiple y por tanto se lo entiende ya en atención a la multiplicidad. Pero ello implica que en el dejar salir al encuentro algo múltiple es constitutiva la atención a la multiplicidad en general. No se trata de que esta multiplicidad en general, sólo a partir de la cual lo múltiple es comprensible, tenga que concebirse ella misma temáticamente, sino que lo característico es justamente que, en el dejar salir al encuentro una sucesión múltiple, la sucesión en cuanto tal, es decir, la sucesión pura en base a la cual yo entiendo en general un ente que se sucede en la sucesión, que esta propia sucesión pura no necesita ser concebida ni intuida temáticamente.

Lo esencial de este plexo es que el orden en general, al margen de ordenamiento o desordenamiento, presupone en sí mismo la atención a algo que da sentido en general al orden en cuanto orden. La dificultad de la comprensión de estos plexos se halla en la brevedad con la que Kant asienta estas cosas, pero sobre todo también en la equivocidad con la que se utiliza el concepto de orden. Para nosotros orden significa en realidad lo mismo que ordenar, de modo que cuando decimos que alguien está ocupado con el orden de sus papeles eso puede significar que está ocupado en ordenar, es decir, que de hecho está ordenando. Pero también puede significar que está ocupado con el orden, que está buscando un principio, es decir, que está buscando la atención, aquello a lo que tiene que atender para poner lo previamente dado en un orden determinado. Pues bien, respecto de la multiplicidad de los sentidos que sale al encuentro, este «a qué» de la atención que es constitutiva para todo orden en tanto que orden es la mera sucesión, la secuencia pura: *el tiempo*.

Es decir, cuando Kant dice que el tiempo es la forma de la intuición, ¿qué significa eso? No significa sino que el tiempo es el «a qué» representado atemática y preliminarmente, es decir, representado puramente, de la aten- 276
ción en el dejar salir al encuentro lo múltiple de los sentidos. Éste es el contenido fenoménico del discurso sobre la forma frente a un contenido. Si estas expresiones se utilizan aplicándolas arbitrariamente y sin explicarlas y sin orientación a las cosas señaladas, entonces no significan nada o lo significan todo, de modo que absolutamente todo puede diferenciarse en términos de forma y contenido.

Al tiempo, exactamente igual que al espacio, no se lo denomina sólo forma de la intuición, sino intuición pura. Según lo que expliqué antes sobre el concepto de intuición, hay que ver sin embargo que esta intuición pura no es la intuición en el sentido del *intellectus archetypus*, es decir, no es un *intuitus originarius*, sino *derivativus*, porque esta intuición no tiene lo intuido de modo tan inmediato que al intuir cree por vez primera lo intuido, sino que justamente primero se lo hace dar. Pero aunque sólo se lo hace dar, esto sucede pese a todo de modo puro, previamente y con independencia de toda determinación del entendimiento. Y previamente, es decir, no fundado ni por composición a partir de intuiciones empíricas de las que fuera su generalización. Pero en la intuición pura, y esto es lo esencial y de nuevo lo que vio Kant, se implica que la multiplicidad pura como tal está dada inmediatamente, y que no necesita de una síntesis del entendimiento. En esta circunstancia fenoménica fracasa totalmente la intepretación de la *Crítica de la razón pura* tal como trata de realizarla la escuela de Marburgo.

Sin embargo, en esta designación del espacio y del tiempo como intuiciones puras se encierra una gran oscuridad que de hecho no puede iluminarse desde el suelo kantiano. Dicho a grandes rasgos, el hombre natural dice que por espacio y tiempo en tanto que intuiciones puras no es capaz de pensar nada. De hecho no se puede pensar nada por ellas, ni tampoco se puede mostrar nada fenoménicamente. Tan sólo se puede señalar cómo Kant llegó a esta concepción en base a un determinado dogma. Por ejemplo, Kant denomina el tiempo «representación original» (B 48); y él toma la 277
representación en el sentido de representar, de tener algo. Pero lo que de hecho está queriendo decir conforme a la situación fenoménica es que el tiempo es representación original, que es lo originalmente representado. Al usar aquí el concepto de representación Kant está oscilando entre lo que, como nosotros diríamos hoy, vio fenomenológicamente y lo que en base a un dogma no puede ver. En Kant, la representación tiene el sentido de representar algo. Pero en su mostración él vio que la sucesión es algo que siempre está ya previamente correpresentado. El propio Kant habla en su *Estética trans-*

cendental (B 34) del espacio y del tiempo como aquello «en donde» se ordenan las sensaciones. Pero justamente en Kant este «en donde» queda sin determinar. Nosotros lo hemos expuesto como el «a qué» de la atención. La propia atención es constitutiva para todo ordenar en cuanto tal. Y este mismo «a qué» de la atención no es a su vez algo ordenado que por su parte exija de nuevo la atención a algo respecto de lo cual está ordenado, es decir, el propio tiempo no se piensa mediante la síntesis, sino que es previo a toda síntesis, es decir, a algo que, igual que la síntesis, sea determinación del entendimiento, es decir, concepto. El tiempo es mera multiplicidad que se da inmediatamente a sí misma. Espacio y tiempo son «representaciones originales» (representación *qua* intuición, no concepto), es decir, «intuiciones originales».

Cuando en la bibliografía usual sobre Kant se lee una y otra vez que naturalmente la forma de la intuición no significa que el tiempo se intuya, eso es una malcomprensión total de lo que Kant quiere decir. Se argumenta así: representar algo, es decir, en este caso intuir, es intuir algo, pero este algo es un objeto, y el objeto está determinado por la forma y el contenido, pero la forma condiciona lo intuido y ella misma no puede ser intuida en ello. O que la forma de la intuición no significa que el tiempo se intuya, pues de otro modo Kant estaría queriendo decir que se intuye el intuir puro, y tal
278 cosa no se encuentra en Kant. Cierto, él no quiere decir que el intuir se intuye, sino que lo intuido, a saber, el tiempo, se intuye como el «a qué» de la atención, pero de modo atemático.

Ahora bien, que esto a lo que atendemos en el dejar salir al encuentro una multiplicidad, es decir, primero el espacio y luego el tiempo, es, como dice Kant, subjetivo no se sigue en absoluto del sentido fenomenológico de la forma de la intuición. En esto Kant se limita a venir al terreno del dogmatismo de Descartes, que él mismo asume sin discutirlo. Y la tesis fundamental de este dogmatismo es que lo que hay dado primeramente y antes que nada, es decir, a priori, es el *ego cogito*. Al mismo tiempo Kant, y no sólo Kant sino también ya sus precursores, invirtió esta tesis en el sentido de que lo que hay dado originalmente, es decir, algo de lo que yo muestro, lo que Kant mostró correctamente de modo fenomenológico del espacio y del tiempo (que están dados previamente a todo elemento espacial determinado y a todo elemento temporal determinado), lo que está dado originalmente de este modo, eso le corresponde al *ego cogito*. O sea que tengan ustedes presente que Descartes dice que lo que hay dado primeramente y antes que nada es el *ego cogito*, las *cogitationes*. Pero de ahí no se sigue que absolutamente todo lo que es antes que otra cosa tenga que ser una *cogitatio*. Pero Kant extrae esta conclusión. En la orientación con arreglo a los fenómenos,

Kant ve que el espacio y el tiempo son algo que está dado *previamente* en tanto que las condiciones de posibilidad de la comprensión de una multiplicidad en general. Pero en base al dogma de Descartes eso significa que lo que de este modo hay dado originalmente antes que ninguna otra cosa, porque es apriórico, tiene que ser subjetivo, una *cogitatio*. Es decir, lo intuido primaria y originalmente, aquello a lo que atiendo, tiene que ser algo subjetivo, es decir, tiene que ser intuición en el sentido de intuir, y por eso dice Kant que el espacio y el tiempo son intuiciones puras. Es decir, aquí se está mezclando un fragmento de mostración fenomenológica con un dogma por el cual aquél resulta, por así decirlo, oprimido, y con ello toda la problemática del espacio y el tiempo en la *Estética transcendental* viene a una oscuri- 279
dad inextricable.

Estamos considerando la concepción kantiana del tiempo. En su *Crítica de la razón pura* Kant vuelve al tiempo en todos los pasajes decisivos. Este fenómeno da a la investigación una continuidad específica. A partir de ahí se hace ya claro a grandes rasgos su significado dentro de la problemática kantiana. Pero también el modo como Kant considera respectivamente el tiempo en los diversos pasajes resulta ilustrativo, y en concreto justamente con relación al entramado peculiar de un modo de tratamiento que es en parte fenomenológico y luego a su vez totalmente dogmático-constructivo y argumentativo. Tan pronto lo visto fenomenológicamente es capaz de determinar el preguntar posterior como la carga de una posición dogmática reprime toda repercusión de lo visto fenomenológicamente. Por eso un estudio científico de Kant, que yo distingo de una mera lectura con fines a una formación general y a la preparación de un examen, exige tanto un dominio positivo y productivo de la problemática fenomenológica como un dominio filosófico de los problemas centrales de la filosofía precedente desde los griegos.

Kant no vio explícitamente la problemática fenomenológica, sino que se mueve en ella como toda filosofía auténticamente investigadora. Es decir, la fenomenología no es algo especial, una orientación ni un sistema de la filosofía, sino sólo la evidencia, que en ocasiones resulta algo difícil de comprender, de que tampoco en la filosofía se está chismorreando, sino de que ella habla desde las cosas. Tan fácil como es exigir formalmente eso, así de difícil es cumplirlo.

Aun ahí donde hoy la investigación fenomenológica se mueve segura dentro de ciertos límites hay todavía dogmas y cosas heredadas, inaclaradas, no acuñadas. No hay una fenomenología pura. De hecho, conforme a su esencia, está cargada de presupuestos igual que todo quehacer humano, y lo filosófico no consiste en eliminar los presupuestos a cualquier precio por

280 medio de argumentos, sino en reconocerlos y en ajustar la investigación positiva y objetivamente conforme a ellos. Cierto que junto a estos presupuestos también existen aquellos que una investigación filosófica no alcanza jamás. Toda problemática filosófica lleva a la espalda algo que ella misma y pese a su máxima transparencia no alcanza, pues la transparencia la tiene precisamente a partir de que ella no sabe de aquel presupuesto. Y es un terreno ingenuo y todavía no filosófico ahí donde la investigación filosófica pretende haber alcanzado la verdad por toda la eternidad, en vez de entender que ella sólo existe para que se haga posible una nueva proximidad de un avance no arbitrario sino objetivo. El entramado que hemos mencionado en Kant tiene su fundamento en el desconocimiento de la problemática fenomenológica, y de igual modo en el tipo de actitud hacia la historia, pero al mismo tiempo es un entramado esencial, que ninguna filosofía puede eliminar de sí. (Y las ciencias particulares aún lo logran menos.)

En la interpretación de Kant tenemos que conformarnos con un recurso de necesidad, y poner el peso principal en la comprensión de los planteamientos fenomenológicos y sólo mencionar los cuestionamientos y las teorías heredados dogmáticamente. Tenemos que distanciarnos bastante de una exposición de la conexión fáctica interior entre ambos.

Pero la tarea principal será siempre mullir fenomenológicamente los fenómenos vistos y los presuntamente vistos en Kant, pues sólo en este horizonte se podrá hacer visible el esbozo de las propias tesis dogmáticas, mientras que un punto de partida desde éstos tiene que permanecer fundamentalmente ciego frente a la mostración de fenómenos nuevos: en todo caso puede limitarse a anotar en sus resultados las nuevas opiniones frente a las anteriores.

El «tiempo», al igual que el «espacio», se interpreta como forma de la intuición, como forma de la intuición interior. Nuestro análisis dio que la forma significa el «a qué» atemático y representado de previamente la atención
281 en el dejar salir al encuentro lo múltiple de los sentidos. Puesto que es evidente que el análisis fenomenológico de la clase anterior no se pudo realizar correctamente, lo vuelvo a dar sobre una base más amplia. Pues al mismo tiempo es específicamente importante para el análisis de ciertos fenómenos temporarios.

La «forma» de este «a qué» de la atención tiene relación con lo múltiple de los sentidos, es decir, con los fenómenos en tanto que los objetos indeterminados de la intuición empírica. Los fenómenos son indeterminados, es decir, no determinados en el pensamiento, y eso significa aquí: en un determinado pensamiento científico de la multiplicidad de fenómenos en tanto que una unidad, unidad que no es otra cosa que la propia naturaleza. En un

primer momento los fenómenos son indeterminados en este sentido, pero son determinables. En lugar de determinar, Kant dice también ordenar. Lo múltiple que en un primer momento sale al encuentro, los fenómenos, considerados en relación con el pensamiento científico están desordenados, pero en sí mismos, en la medida en que en el medio natural yo me oriento con arreglo a ellos, están ordenados. El propio Kant no investiga toda esta dimensión del orden inmediato del mundo circundante, sino que su problemática está orientada de entrada al determinar y al ordenar por medio del pensamiento científico, y, por así decirlo, toca los fenómenos sólo en la medida en que se vuelven relevantes como suelo posible y como suelo necesario para la determinación científica. Por mucho que de lo múltiple de los fenómenos, en la medida en que es una multiplicidad, se pueda decir que está indeterminado o que está desordenado con relación a la determinabilidad por medio del pensamiento científico, en lo dado de los fenómenos hay ya una cierta articulación, es decir, no hay una nada, sino algo múltiple. Tenemos que decir que «múltiple» es ya por tanto un determinado carácter de lo dado: es ya un orden completamente primario, que en relación con la determinación científica puede ser un desorden absoluto.

Ahora bien, lo esencial del análisis fenomenológico de la clase anterior fue mostrar que si lo múltiple de los sentidos guarda una relación esencial con un posible orden, entonces, desde la esencia del orden en general, lo 282
múltiple que sale al encuentro en cuanto tal necesariamente tiene que salir al encuentro en base a una atención previa a algo que en general hace que lo múltiple, es decir, lo dado con el carácter de la multiplicidad, pueda salir al encuentro. En la idea de orden se encierra constitutivamente una atención a algo, y con ésta se corresponde un «a qué». Desde este «a qué» se articula lo dado como posible ordenable de un orden. Si hay lo múltiple de los sentidos, y en concreto de modo que hay lo posible ordenable, es decir, fácticamente ordenado o desordenado, entonces con este darse lo múltiple se corresponde una atención a partir de la cual eso, lo múltiple, es en general.

Ahora bien, para Kant es seguro de entrada que lo múltiple de los sentidos tiene una relación esencial con el orden (es decir, con la determinación a cargo del entendimiento). El conocimiento tiene los dos troncos: sensibilidad y entendimiento. Ninguno de los dos es capaz de reemplazar al otro. Ninguno de los dos puede reducirse al otro. En eso fracasa ya de entrada la interpretación de Kant que intentó la escuela de Marburgo. Y al establecer estos dos troncos, lo cual es algo simplemente dogmático, Kant tiene a sus espaldas, por así decirlo, una buena antigua tradición de la propia filosofía, pues desde el comienzo, y Aristóteles por vez primera claramente, se distinguió entre αἴσθησις, es decir, dejarse dar algo, y νόησις, determinar pen-

sando. Por eso en Kant la primera parte de la explicación del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, que tiene que ver con la αἴσθησις, con la percepción, es estética, y la otra parte, que tiene que ver con la νόησις, es propiamente noética o, como dice Kant, lógica. Sólo el estar sensibilidad y entendimiento cada uno en el otro es el conocimiento.

Digo que Kant se limita a partir de este hecho de los dos troncos, pero no mostró en una investigación preliminar y más radical en qué medida la intuición y el pensamiento, el estar dado y el ser pensado, requieren confor-
283 me a su sentido el uno del otro; no mostró cuál es la relación de ser más original de la propia existencia que acaso podría propiciar este estar uno en otro y que la hace posible por vez primera, sino que Kant apela aquí tanto a la tradición como a una cierta comprensión natural que en un primer momento entiende sin dificultad que la sensibilidad y el entendimiento corresponden al conocimiento. Pero un motivo tan vago y general no puede ser el fundamento de una explicación filosófica fundamental y última. Kant presupone estos dos troncos y ahora explica las relaciones de ambos. Pero justamente de toda esta metódica resultan los inconvenientes esenciales. A saber, precisamente porque primero ha separado y ha seguido por separado le surge después el problema de cómo se pueden mediatizar ahora estos dos troncos y sus funciones, de cómo se los puede unificar, de cuál es el fundamento sustentante de la unidad realmente concreta del conocimiento. Y con ello, después de todo, Kant se ve obligado en cierta manera a disolver al final uno de los troncos en el otro, o en todo caso a fundamentarlo en él, la sensibilidad en el entendimiento, y luego a introducir con función mediatizadora el fenómeno de la imaginación, y Kant no sólo la deja fenomenológicamente inexplicada, sino que sobre todo deja oscuras las relaciones realmente fundamentales de la imaginación tanto con la sensibilidad como con el entendimiento. Desde luego que se encuentran ciertas proposiciones y explicaciones en las que se determinan las relaciones, pero no en el sentido de una auténtica mostración de las estructuras que se dan aquí.

Lo que Kant no hizo fue trabajar a fondo fenomenológica y categorialmente el terreno del que pueden brotar por vez primera estos dos troncos y sobre todo aquello que los debe proporcionar. El idealismo posterior tuvo sobre todo que dejar esta tarea desatendida, puesto que ya no aplicó la sobriedad y la solidez de trabajo que Kant mostró. El primero que vio y que elaboró esta tarea en su alcance fundamental y en su significación universal
284 fue Husserl en sus *Ideas*, que gusta caracterizar como kantianas pero que en lo fundamental son esencialmente más radicales de lo que Kant pudo ser jamás.

b) Los momentos constitutivos del orden

Bajo el presupuesto de la relación interna del estar dado con el ser pensado seguimos ahora, en correspondencia con el procedimiento kantiano, la conexión de la idea de orden con el fenómeno de la forma de la intuición. Partimos de un determinado ordenar en el ámbito de la propia experiencia cotidiana (la intuición empírica de Kant) para mostrar en primer lugar cómo al ordenar le corresponde una atención. Sea dada una multiplicidad de esferas presentes de diversos tamaños y hechas de diversos materiales. Esa multiplicidad hay que ordenarla. Con ello, lo múltiple previo se considera desordenado y se plantea la tarea de seleccionar y de juntar. ¿Pero cómo? «Hay que ordenar» es una tarea no lo bastante determinada. No lo bastante determinada porque ahí no se dice lo que se corresponde con ella. Esto desordenado hay que ordenarlo. La pregunta sigue planteada: ¿en atención a qué? La tarea de ordenar sólo está determinada suficientemente con la indicación de la atención. No obstante, la tarea sólo puede estar planteada de modo que quede abierto el cómo. Pero eso significa que la atención no se ha olvidado en la tarea de ordenar, como si fuera irrelevante, sino que está muy considerada, concretamente en el modo de quedar abierta. La atención ciertamente no está lo bastante determinada, pero pese a todo es constitutiva para la tarea de ordenar. De cualquier modo, ordenar es en sí mismo ordenar en atención-a. Pero ello implica que si sale al encuentro algo que se da con algún carácter cualquiera de orden, entonces está en una atención a algo a partir de lo cual está y puede estar ordenado.

En el caso presente, el «a qué» de la atención puede ser, por ejemplo, el
color. Que todas las esferas del mismo color, al margen de su tamaño y 285
constitución material, se pongan juntas en atención a determinados colores que hay que tomar de la propia multiplicidad dada, pues yo no las ordenaré en atención al verde si en la multiplicidad dada no sale al encuentro ninguna esfera verde.

Por tanto: 1) La atención es constitutiva en el ordenar. 2) En el presente caso, el «a qué» de la atención está tomado de la propia multiplicidad previamente dada. Pero eso no es necesario. Las esferas, por ejemplo, pueden ordenarse en una serie conforme a la secuencia en la que cada una de ellas me salta a la vista en una atención inmediata a la multiplicidad previamente dada. En este caso, el «a qué» de la atención no es una determinación objetiva de las propias esferas, sino un modo posible de un determinado salir al encuentro: el saltar a la vista. Que me salten a la vista en base a una determinada constitución propia de las cosas no cambia en nada el hecho de que ahora el «a qué» de la atención no esté extraído primariamente de la cosa

misma, pues precisamente dejo al margen lo que representa el que una esfera salte a la vista, sino que lo «determinante» en cada caso es sólo el «saltar primero a la vista» cada vez que vuelvo a atender.

Ahora bien, las propias atenciones extraídas puramente de las cosas son a su vez diferentes según la región del ser a la que pertenecen los objetos. Si hay que ordenar fugas de Bach, el color y la constitución material quedarán aquí excluidas como posibles atenciones.

Ahora no hemos de detenernos más en los diferentes modos de plantear y de obtener la atención. Sólo queda por establecer que si en un ordenar concreto yo sé expresamente de la atención o si siquiera me ocupo de obtenerla o no, eso no decide si en este determinado ordenar la atención se produce o no: su pertenencia al ordenar es previa a todo posible modo de realizarla y de acreditarla.

De hecho siempre hay una experiencia ordenada. Luego se mostrará por qué eso pertenece a la propia existencia y a su ser. En esta experiencia se en-
286 cierra (constitutiva y previamente) una atención-a. Con ella misma se corresponde el que, aun cuando se realiza expresamente en la realización del propio ordenar desarrollador, la mirada no se adhiera temáticamente al «a qué» en cuanto tal. La atención a algo a partir de lo cual yo ordeno es constitutiva para la realización del orden, pero en ésta es igualmente atemática. El «a qué» de la atención, el color, la constitución material, aunque está en la mirada, no está captada en el sentido de estar ocupado temáticamente de él, es decir, del contenido del color en cuanto tal. Si así fuera, entonces jamás llegaría a ordenar lo previamente dado. Es decir, aquí tenemos la peculiar relación estructural de que el «a qué» de la atención es constitutivo para el ordenar, pero este propio atender es atemático. Desde luego que puede tematizarse en cualquier momento, pero entonces me salgo de la conducta específica de ordenar y ahora tengo como lo primariamente dado el «a qué» del propio ordenar.

Eso es el análisis de la estructura si la indagamos en un ordenar concreto y natural. Pero la dimensión de la problemática que simplemente analicé de modo directo en la clase anterior es otra. Si ahora dejamos al margen el ordenamiento específicamente fáctico y propio de lo dado dentro de un ámbito experimentado y dirigimos la mirada a lo dado en cuanto tal, sin importar su contenido específico propio y el campo sensorial al cual corresponda, entonces se aprecia —y Kant en cierta manera señala esto desde el principio— que, al margen de cualquier orden propio de las cosas, lo dado es en general algo múltiple. «Múltiple» es por tanto una determinación fenoménica de lo dado, al margen de que lo dado esté ordenado en alguna atención específica concreta o esté desordenado. Es decir, si en un campo dado del

ver se arremolina salvajemente una multiplicidad de colores sin mostrar huella alguna de ningún tipo de orden, también esto dado, este tumulto de sensaciones —como suele decirse de modo confuso, sin saber si es algo dado 287
o un remolino que discurre psíquicamente—, también este arremolinarse de objetos indeterminados dados tiene el carácter de lo «múltiple», es decir, una determinación, una articulación que en el sentido más amplio hay que tomar ya, justamente en el sentido kantiano, como orden. Las determinaciones de Kant son aquí tan generales e imperfiladas que justamente deja de considerar en adelante las auténticas estructuras de los fenómenos.

Este orden primario y primero en darse fenoménicamente, lo múltiple, subyace a todo orden o desorden específico propio de las cosas. Pero en la medida en que esta articulación de lo dado, la extraposición primaria en general, es un carácter de ordenación, eso significa que este mismo orden fenoménicamente primero de lo múltiple guarda una atención, y que el «a qué» de esta atención misma no puede ser otra cosa que la pura multiplicidad en general, y en el sentido externo, de lo meramente múltiple de la extraposición primaria. Todo lo que sale al encuentro, con todo lo indeterminado y variable que pueda ser, es un aquí y allá. La fijación al allá subyace insuprimiblemente a todo orden concreto determinado. En la multiplicidad de esferas, por ejemplo, cuando clasifico, cuando extraigo esferas concretas, voy cada vez a cada esfera que está fijada en un allá (en su allá) sin que yo precise considerar expresamente esta fijación al allá: simplemente hago uso de ella. También la confusión caótica es la extraposición de una pluralidad de allá y aquí.

Según Kant, para el dato del sentido interno es la mera multiplicidad de la sucesión aquello a partir de lo cual lo psíquico que sale al encuentro sale al encuentro como viniendo en sucesión, y en el sentido externo lo físico sale al encuentro desde la mera multiplicidad de la yuxtaposición y la postposición. El espacio y el tiempo como mera multiplicidad de la yuxtaposición y de la sucesión son aquello a lo que atiendo en el dejar salir al encuentro una multiplicidad en general del sentido externo o interno. Primeramente y la mayoría de las veces la experiencia se refiere a algo determinado ordenado específicamente, y concretamente de modo que en esto experimentado no se ocupa ya temáticamente del contenido de aquello a lo que se atiende, ni 288
tampoco del «a qué» de la atención en cuanto tal. Aquí dejamos sin tratar la concepción tradicional de que primeramente se dan cosas con sus cualidades «sensibles». Pero ya aquí se aprecia que aunque vivo atendiendo a algo a partir de lo cual entiendo lo ordenado de este orden, el propio «a qué» no se considera temáticamente. El puro atender temático al «a qué» no es una conducta cotidiana. Por tanto, en el «primeramente» del experimentar y del

determinar, los «a qué» concretos no son temáticos, y menos aún las atenciones a la mera multiplicidad, que permite que salga al encuentro lo múltiple en general.

Aunque estos «a qué» son atemáticos, yo vivo en ellos. Y son tanto menos temáticos cuanto más fundamentan los actos de atender originales y sustentadores de todo. Estos actos de atender originales son lo evidente de suyo, que no viene al campo del procurar y del considerar cotidianos, lo evidente de suyo que en cada caso porta ya lo próximamente dado, que para la mirada cotidiana, que siempre es mirada a la cercanía, resulta no sólo lejano, sino absolutamente inaccesible a este modo de mirar, y que precisamente para la filosofía alberga los enigmas.

En un sentido fenoménico, no sólo son insuprimibles los órdenes primarios —yuxtaposición y postposición—, sino sobre todo, y esto va esencialmente unido a ello, las atenciones respectivas, e incluso sus «a qué». El propio «a qué», en base al carácter esencialmente atemático de la atención, es completamente insuprimible, pero tanto más primariamente siempre ya compareciente. Espacio y tiempo: estos «a qué» son preliminares, previos a todo otro «a qué», en la mirada a todo y para todo dejar salir al encuentro una multiplicidad de los sentidos.

Con esto debería quedar filosóficamente claro lo que Kant quiere indicar cuando dice simplemente que el espacio y el tiempo son el «en donde» del orden posible. Pero Kant dice a la vez que el espacio y el tiempo son intuiciones, que son representaciones (originales). Si sus definiciones las toma-
289 mos literalmente, en seguida se desprenden cosas inadmisibles. El espacio es una representación —en sentido kantiano, un representar—, una de las «condiciones formales de la sensibilidad que se hallan a priori en el ánimo» (B 122 s.). Lo localizado espacialmente, en la medida en que se lo experimenta como espacialmente determinado, ¿se lo entiende pues —así tenemos que preguntar— en esta multiplicidad espacial suya merced a que yo atiendo a lo psíquico? ¿No está ordenado más bien en atención a la extraposición sensible en general? El discurso y la interpretación de Kant ¿chocan con el contenido fenoménico de aquello a lo que se dirige la atención? Al ordenar, ¿me rijo según el «a qué» de la atención, o según el atender *qua* atender, el estado del ánimo? Kant se refiere al «a qué» de la atención, y pese a todo tiene que interpretarlo como atender.

¿Cómo llega Kant a tomar el «a qué» del atender simplemente como atender, y a concebir el espacio y el tiempo como un representar? Si representar es evidentemente una determinación del ánimo, o, dicho en términos cartesianos, en la terminología latina, de la *mens*, del *animus* (pues *Gemüt* es simplemente la traducción de estos términos), entonces, conforme a su

modo de ser, pertenece al sujeto. ¿Por qué Kant, a una con la determinación de que el espacio y el tiempo son el «en donde» del orden, afirma que este «en donde» está disponible en el ánimo, es decir, que es algo subjetivo?

Hay que establecer que Kant ve —aunque fenomenológicamente de modo muy impreciso— una precedencia original del espacio y el tiempo en toda experiencia concreta, y esto para él significa que el espacio y el tiempo están siempre ya dados conjuntamente, no en el sentido de que se encuentren ya también junto con otras cosas, sino como el elemento articulador subyacente. En la terminología tradicional eso significa a priori. Pero en relación con el propio a priori rige esta proposición: lo que es a priori pertenece a la subjetividad. Pero esta proposición es una inversión no demostrada en su legitimidad de la tesis de Descartes —que a su vez es igual de cuestionable— según la cual antes que todo lo demás se da única y propiamente el *ego cogito*, las *cogitationes*. Las *cogitationes* son los modos de ser de la *mens*, 290
del *animus* o, como traduce Kant, del *Gemüt*, «ánimo». Si de algo se indica que tiene el carácter de la precedencia, como por ejemplo el espacio y el tiempo, entonces eso significa *eo ipso* que tiene el modo de ser de la *cogitatio*, que es un modo de ser del *animus*. Dicho en términos de Kant, tiene que «estar disponible en el ánimo» (B 34).

Es decir, en base al carácter de a priori que hemos mostrado, el espacio y el tiempo son *cogitationes*, representaciones, están situadas en el sujeto, son «subjetivas». Kant sigue esta interpretación dogmática de la aprioridad del espacio y el tiempo tanto más despreocupadamente cuanto que la mostración fenoménica de la aprioridad del espacio y el tiempo tampoco puede objetarle ningún motivo de preocupación. Y no puede hacerlo porque es llevada sólo de modo muy impreciso. Kant no se detuvo en las estructuras del orden en cuanto tal: atención, atender, «a qué» del atender, y similares. Y tampoco pudo desarrollar estos análisis porque, como a toda la tradición y en particular medida a Descartes, le faltaba la comprensión de la estructura fundamental de todas estas «representaciones» y conductas: la intencionalidad, merced a la cual la problemática se vuelve por vez primera radicalmente captable, pero también más abarcante y difícil de lo que Kant pudo alcanzar a ver.

Pero si la situación fenomenológica se capta tal como se manifiesta, entonces hay que decir que el espacio es lo originalmente representado en el modo del atender que hemos señalado. Al margen de que, sobre el terreno de su concepto de sujeto, Kant no puede vincular ningún sentido realizable con aquello que haya de significar la forma subjetiva de la intuición, pues esta subjetividad tampoco se sigue en absoluto de la situación fenoménica. En todo caso, en el sentido de la pertenencia exclusiva de una conducta a la

existencia, «subjetivo» puede ser el descubrimiento del espacio puramente métrico a partir del universo, y luego la elaboración en la geometría del espacio métrico así descubierto. Pero tampoco eso significa en lo más mínimo que el espacio sea algo subjetivo o que el espacio tenga que ver lo más míni-
291 mo con el sujeto. No se entiende en qué medida el espacio no haya de ser «objetivo» y pese a todo apriórico. Cierto que apriórico en un sentido que aún hay que determinar, a saber, en el sentido del «cabe lo cual» de un ser-ya que precisamente queremos aclarar. Este tener-ya el espacio *qua* «a qué» de la atención al experimentar la multiplicidad de la experiencia sólo puede concebirse en su posibilidad a partir de la estructura original de la existencia que nosotros expusimos como ser-en y que a su vez sólo puede hacerse comprensible desde la temporalidad. Es decir, el tener-ya el espacio *qua* «a qué» de la atención se fundamenta en un primario ser-en-el-mundo, en un ser-en-el-espacio, que tiene el carácter de ser hacia él. Si la problemática se ve sobre este terreno original, entonces a la expresión: el espacio está «dado subjetivamente» («se halla disponible en el ánimo») se le puede atribuir un sentido fundamentado fenoménicamente. «Dado subjetivamente», es decir, con el sujeto, es decir, ahora con la existencia, y en concreto *qua* ser-en-el-mundo.

La interpretación de estas estructuras presupone una base radicalmente distinta de la que Kant, precisamente en base al dogmatismo cartesiano, podía tener. Esta fundamentación peculiar del posible darse el espacio en general, la fundamentación en la propia existencia, la traté por extenso en el semestre pasado, en particular en la estructura del ser-en, y remarqué que la problemática kantiana pierde su sentido justamente sobre la base de la cartesiana.

Pero el defecto fundamental que subyace a toda esta problemática se remonta hasta mucho más atrás. Tiene que ver con que los fenómenos no se tomen primeramente tal como se manifiestan, sino que las circunstancias se construyan a partir de determinados dogmas, es decir, en que uno se obstine en no tomar la estructura de la propia existencia como un determinado ser espacialmente, o, dicho más exactamente, ser-en-un-espacio, es decir, en considerar como estructura esencial de la existencia del hombre el que, en la medida en que existe en el mundo, existe en el espacio, y concretamente que existe en el espacio en un sentido totalmente distinto de cualquier otra
292 cosa. En qué sentido, lo he desglosado antes. Y uno se obstina frente a esta determinación primaria del sujeto como espacial en base a un viejo dogma que impera en la filosofía, a saber, el de la doctrina —ya se la confiese o no— de la inmortalidad del hombre y de eso que se da en llamar la espiritualidad del hombre. Se dice que el hombre en su ser propio no puede estar

en el espacio, pues en tal caso no sería inmortal, es decir, se prejuzga de entrada que el hombre es inmortal o que tiene que ser inmortal. Dicho con otras palabras, una determinada tesis sobre la estructura del ser del hombre se fundamenta sobre algo que se cree. Pero a mí me parece que para la filosofía científica el camino tiene que ser el inverso, y el único camino posible es ver primero las circunstancias de la estructura misma del ser, y recoger esta determinación del ser-en-el-espacio en el planteamiento original, es decir, partir de lo que se sabe, no de lo que se cree. Con esto no se dice que lo que se cree sea imposible, pero para un cuestionamiento limpio es algo evidente indagar y neutralizar este dogma que subyace a todas estas definiciones de persona, de espíritu y similares. Y así se aprecia que en problemas tan aparentemente indiferentes e irrelevantes como el del ser del espacio subyace tal tesis como la de la inmortalidad del hombre y su espiritualidad, y que esta tesis —explícita o no— siempre impide ver las cosas tal como son. Es decir, se toma primero un yo que es inespacial, y que luego, mediante algún tipo de truco, opera en el espacio.

Es decir, en esta concepción peculiar de lo a priori como *ens* en el sentido de la *cogitatio*, la posición kantiana se remonta a Descartes. Kant jamás superó la posición cartesiana, y en el fondo tampoco la cuestionó. Frente a esto podría objetarse que en un curioso fragmento de su *Crítica de la razón pura* titulado «Refutación del idealismo» (B 274 s.) Kant busca superar la 293
posición cartesiana. Pero eso es un error. Ahí Kant intenta demostrar la existencia de las cosas en el espacio, es decir, considera necesario que el ser del mundo exterior, como diríamos nosotros, tiene que demostrarse, y designa directamente como un escándalo de la filosofía el que ésta no disponga todavía de esta demostración. Pero si aquí hay que demostrar en general, entonces eso presupone la posición cartesiana, es decir, la posición de que este extraño mundo exterior en un primer momento yo no lo tengo seguro, es decir, que hay que demostrarlo —en sentido estrictamente filosófico. Esta refutación del idealismo es sólo una refutación del idealismo material, como el propio Kant dice, y es justamente la demostración de la posición cartesiana en la problemática kantiana. Cito esta peculiar refutación del idealismo (con la que cabe comparar una valiosa nota en el prólogo a la segunda edición, B XXXIX) porque en otro contexto aún tendremos que regresar a estas explicaciones, concretamente porque estas explicaciones kantianas de hecho hacen época y representan lo más radical que desde su posición pudo decir Kant acerca del problema del ser del mundo en relación con la existencia o el sujeto. Y tanto más hace época cuanto que ahí el argumento se desarrolla al hilo conductor del fenómeno del tiempo, y es el lugar en el que Kant se adentra más en la problemática de la temporariedad, aunque cierta-

mente sin salir ahí a un terreno despejado. Aquí, y en particular en esta nota al prólogo añadida posteriormente, vuelve a apreciarse que Kant nunca estuvo seguro de su posición —en el buen sentido—, sino que siempre repetía una y otra vez los planteamientos para controlar sus tesis con arreglo a las cosas. Y de esta tendencia le nacieron estas intelecciones, que subyacen más o menos claramente a estos argumentos.

c) *Forma de la intuición e intuición formal*

294 En toda la problemática del espacio, Kant no se detiene en la cuestión más original de la posibilidad del descubrimiento del espacio geométrico puro a partir del espacio del mundo circundante, porque no tematiza todo el ámbito fenoménico del propio mundo circundante, sino que en su cuestionamiento se queda de entrada en el espacio métrico. Sin embargo, con relación a éste distingue entre el espacio como forma de la intuición, es decir, como representación original de esta mera multiplicidad como sucesión, e «intuición formal» («Deducción transcendental», § 26, nota B, 160 s.).

¿Qué significa el espacio como forma de la intuición a diferencia de la intuición formal? En primer lugar y muy en general: mediante la intuición formal y en ella el espacio se determina primeramente como objeto de una ciencia, en concreto como objeto de la geometría. La forma de la intuición es la multiplicidad *pura*, lo múltiple puro como tal, es decir, el «a qué» de la atención, y en tanto que tal es atemático. Ahora bien, este «a qué» mismo puede hacerse temático, puede captarse, determinarse. Pero una determinación es una síntesis, y una síntesis es una reunión en una unidad. La intuición formal, dice ahora Kant, da unidad, es decir, llega a un determinado elemento espacial. Y todo elemento espacial determinado que está determinado en la intuición formal es, según Kant, una limitación de la totalidad del espacio. Por tanto, la intuición formal podemos interpretarla como el «a qué» intuido y tematizado en la medida en que está determinado en la síntesis pura, «que no corresponde a los sentidos», como dice Kant en la nota. Pero este «a qué» tematizado, es decir, la forma de la intuición sensible determinada en la intuición formal, sólo es posible en la medida en que la forma subyace justamente a la intuición formal, es decir, en la medida en que contiene ya el «a qué» como multiplicidad pura de las relaciones respectivas.
295 Es decir, la intuición formal se fundamenta en la forma de la intuición. Y en la medida en que lo está (las interpretaciones de Kant no lo han entendido jamás), corresponde al espacio, y no al entendimiento. Pese a todo podría decirse que si la multiplicidad pura, el espacio, la forma de la intuición, está

determinada por la síntesis, y la síntesis pese a todo, justamente como síntesis pura, es la operación del entendimiento, entonces el espacio, que está determinado de este modo por la síntesis del entendimiento, no corresponde ya a la sensibilidad. Pero en una nota Kant dice lo contrario. ¿Y por qué tiene que decirlo? Porque la unidad que en cada caso subyace en esta síntesis pura, en este juntar, no es una unidad en el sentido de un concepto del entendimiento, de una categoría, sino que la unidad en la que yo reúno figuras espaciales y determinaciones espaciales es ella misma de tipo espacial, es decir, que las limitaciones del espacio: el punto, la línea, la superficie y similares, son ellas mismas espacio.

Kant vio que aquí hay una síntesis totalmente original, una «síntesis» totalmente peculiar que corresponde necesariamente al espacio, justamente porque su unidad, la unidad correlativa a ella, tiene ella misma carácter espacial. Y cuando ahora Kant en la última frase de la nota dice: «Pues, dado que el espacio o el tiempo en tanto que intuiciones están *dados* por vez primera mediante ella [a saber, mediante la síntesis] (en tanto que el entendimiento determina la sensibilidad), la unidad de estas intuiciones a priori corresponde al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento», se ha topado con este «están dados» y se ha supuesto que Kant cambió aquí su uso lingüístico, pues normalmente dice que mediante la síntesis algo se piensa y mediante la intuición algo se da, pero aquí dice que mediante la síntesis algo se da, a saber, esta unidad. Tiene que decirlo así porque la propia unidad tiene carácter espacial. Y no es necesario recurrir aquí a la ayuda de ningún cambio del uso lingüístico ni constatar un uso lingüístico más laxo, sino que hay que ver exactamente que aquí se tiene que decir «dado», aunque en sí misma la síntesis no puede dar. Pero aquí puede dar, porque lo 296
que da, la unidad, es espacio, una determinación espacial como limitación. Incluso Kant imprimió este término, «dado», con separación [«d a d o», el equivalente a nuestra cursiva], y entonces hay que suponer que él lo caviló cuando empleó este término, y que justamente aquí, en este difícil análisis, no está empleando un modismo laxo.

En las interpretaciones de Kant, esta nota ha desempeñado un gran papel en la medida en que la escuela de Marburgo utiliza precisamente esta nota en un sentido diametralmente opuesto al que se acaba de interpretar. A saber, porque Kant dice aquí que el espacio es intuición formal, síntesis, la escuela de Marburgo concluyó que, según Kant, el espacio es en último término algo que tiene que ver con el entendimiento, una síntesis, y por eso tenemos que tratar de deducir el espacio a partir de las operaciones puras del entendimiento. Pero de hecho es todo lo contrario, y precisamente esta nota muestra cómo Kant enfatizó y sostuvo siempre la autonomía de la in-

tuición pura respecto de la operación del entendimiento. Donde más se ha avanzado en la interpretación de este pasaje es en el tratado de A. J. Dietrich *El concepto kantiano de conjunto en su doctrina del espacio y del tiempo y la relación con Leibniz* (1916). Cierto que, en último término, él tampoco entendió el auténtico sentido del pasaje, porque este «dado» de la nota pretende explicarlo por un uso lingüístico laxo, en vez de mostrar al contrario que esta expresión viene exigida objetivamente.

Así pues, esta intuición formal de la que habla Kant se fundamenta en la forma de la intuición, y esta diferencia pone en claro que Kant quiere decir que —en nuestra interpretación— este posible «a qué» de la atención, que en la experiencia común es siempre atemático, puede hacerse temático, y en tanto que temático viene a ser luego una región específica delimitada de una ciencia propia, la geometría. Ahora bien, en la medida en que la geometría es un momento constitutivo de la física matemática, de la propia ciencia na-
297 tural matemática, esta diferencia tendrá desde luego una importancia esencial para la comprensión de la estructura cognoscitivia del conocimiento físico-matemático.

Si volvemos al tiempo, hay que decir que tampoco se ha ganado nada en cuanto a la comprensión filosófica del tiempo con la argumentación dogmática desde su aprioridad hasta su subjetividad. Pues aun suponiendo que el tiempo, a diferencia del espacio, fuera de hecho «subjetivo», tampoco se ha mostrado de qué modo y por qué el tiempo en tanto que tiempo, y no sólo en tanto que forma de la intuición en general, puede ser el «en donde» del orden para todos los fenómenos del sentido interno. Que el tiempo sea subjetivo igual que éste no explica nada: sólo se ha afirmado que lo es, y en concreto con la misma argumentación dogmática que a propósito del espacio. Y sobre todo no se ha mostrado que el tiempo sea *sólo* forma de la intuición del sentido interno y externo. Y en sentido contrario no se ha mostrado en qué medida y de qué modo el tiempo subjetivo puede ser en general objetivo, ni lo que significa esta objetividad. Sólo cuando se haya mostrado eso se habrá demostrado la posibilidad de que pueda haber tal cosa como una definición general del tiempo, y en base a ella la empírica.

Todo esto acerca de la comprensión del contenido específico propio de la concepción del tiempo en general como forma de la intuición. El tiempo, por consiguiente, es, para repetirlo, el «a qué» representado atemática, preliminar y concomitantemente de la atención en el dejar salir al encuentro lo múltiple en general tal como se hace accesible al sentido interno. El sentido interno, dice Kant en su *Antropología* § 4 (Akad.-Ausg., vol. VII, p. 134), «ve las relaciones de sus determinaciones sólo en el tiempo, o sea, en el fluir, donde no se da ninguna perduración de la observación, que pese a todo es

necesaria para la experiencia». El sentido interno no es otra cosa que la apercepción empírica, es decir, la autoconciencia empírica, autoconciencia en la cual el sí mismo o el yo sale al encuentro meramente como objeto, no como sujeto.

d) Espacio y tiempo como magnitudes infinitas dadas; quantum *y* quantitas *en su significado kantiano*

Según Kant, el espacio y el tiempo son formas de la intuición, y no un obje- 298
to que se intuya. Y pese a todo, en el mismo contexto de la explicación del espacio y el tiempo, en la *Estética transcendental,* Kant da otra caracterización del espacio y el tiempo, concretamente en cuanto a su contenido. Aunque dice que el espacio y el tiempo son formas del intuir, es decir, *cogitationes*, dice a la vez (B 39): «El espacio se representa como una magnitud infinita *dada*». Es decir, evidentemente el espacio no se toma aquí como forma del intuir, sino en su contenido, objetualmente en el sentido más amplio, y naturalmente no en el sentido kantiano, como veremos en seguida, en el sentido de una objetualidad *pensada* mediante síntesis. Del tiempo se dice (B 48): «La representación original del tiempo [eso aquí significa: el tiempo representado] tiene que estar dada como ilimitada». Es decir, el espacio y el tiempo, aunque no son objetos, pese a todo se representan, pese a todo son algo representado, es decir, el «a qué» de una atención. Y concretamente el espacio y el tiempo se toman aquí previamente a toda determinación, es decir, el espacio y el tiempo no se toman como intuiciones formales, sino como formas de la intuición.

Para ilustrar esta primera determinación del contenido del espacio y del tiempo que conocemos —magnitud infinitamente dada— tenemos que remontarnos a los análisis que ya realizamos en relación con el fenómeno del orden y de la atención. En la interpretación de la determinación que tenemos ahora del espacio y del tiempo nos atenemos a la formulación de la primera edición (A 25), donde Kant dice mucho más claramente: «El espacio se representa como una magnitud infinita dada». Si recordamos los análisis anteriores del darse la multiplicidad, ahí se mostró que lo múltiple que se da como múltiple, es decir, lo múltiple con el carácter de la multiplicidad, y concretamente de la extraposición y yuxtaposición espaciales, en tanto que
se da así, en tanto que esto múltiple, sólo es comprensible en atención a o 299
desde la comprensión preliminar de la multiplicidad en general, concretamente de la extraposición en general. Si no entendiéramos tal cosa como la extraposición en general, entonces sería del todo imposible que nos pudiera

estar dado jamás algo espacial. En ello no se exige que de lo múltiple en general en el sentido de la extraposición en general tengamos un concepto, una conciencia específicamente categorial, sino que basta con un atender atemático. Y esta multiplicidad pura, a saber, el espacio, es algo que, según Kant, tiene que estar *dado* conforme a su esencia: el espacio es lo dado-representado.

Aclarémonoslo aún más. Dado es algo diferente que pensado. Dado, por tanto no pensado, no engendrado y ni siquiera engendrable por el entendimiento y su operación fundamental de enlazar. Lo múltiple que sale al encuentro en el terreno de los sentidos externos, y concretamente en la medida en que ahora lo consideramos sólo como extraposición espacial, no está articulado simplemente de modo que en lo múltiple algo se diferencie de otra cosa, y ésta a su vez de otra cosa, etc., de modo por tanto que en esta multiplicidad dada lo uno simplemente no sea lo otro y lo otro no sea lo uno, es decir, lo que sale al encuentro no es una simple *multitudo*, como dirían los escolásticos, algo «en general sólo diferente». El carácter de la multiplicidad en esto múltiple que sale al encuentro no es una simple y vacía alteridad, sino que lo múltiple sale al encuentro desde una multiplicidad que, según su propio sentido, tiene que estar *dada*, porque las articulaciones son específicas a partir de esta multiplicidad. Es decir, lo uno no es simplemente distinto de lo otro, sino que lo uno está *junto* a lo otro, lo otro *tras* lo uno, lo uno *encima* o *debajo* de lo otro. Estos caracteres específicos: junto, detrás, delante, debajo, jamás por toda la eternidad podré con el mero pensamiento sacarlos por ensalmo de la vacía diferencia de una cosa respecto de otra: tie-
300 nen que estar *dados*, es decir, son esencialmente el «a qué» de una atención que da, y en tanto que esto esencialmente dado, concretamente en tanto que esta multiplicidad determinada en general, son la condición de posibilidad de una concepción determinante de un determinado junto, de un determinado encima o debajo.

Así pues, estos caracteres: junto, encima, debajo, delante, detrás, que constituyen la multiplicidad pura del espacio en general, son condiciones de posibilidad de toda relacionabilidad espacial determinada. Pero eso significa que junto, encima, debajo, no son modos determinados de relaciones, en el sentido de modos del género relación en general, igual que la intuición tampoco es un modo del concepto. La relación en general jamás puede determinarse como una determinada especie, por ejemplo la especie de junto o de debajo, porque la relación en general no subyace en absoluto al junto ni al debajo ni al encima en el sentido de que los haga posibles, como si primero tuviera que estar dada la relación para que pudiera haber un junto. Sino al revés: en la medida en que el junto está en aquello que es, esto puede conce-

birse *qua* junto como relación. Pero si el junto o el debajo los determino como relación, entonces no estoy diciendo nada de aquello, nada de aquello *qua* junto o *qua* debajo. La relación también caracteriza tal cosa como «más aburrido que» o «más estúpido que». «Más aburrido que» y «junto a otro» no tienen nada que ver en cuanto a su especificidad, son totalmente dispares, y pese a todo puedo designar ambos como relación. Es decir, cuando de ellos declaro la relación, no estoy diciendo nada en el sentido de que con ello se estuviera diciendo algo específico que correspondiera a la esencia del junto o del debajo.

Pues bien, esta multiplicidad pura, conforme a su contenido específico, es aquello que tiene que estar esencialmente *dado* y que subyace a todos los espacios determinados, a todos los espacios determinados que existen como limitaciones determinadas del espacio. Hablamos también de espacios así o así de grandes, con una medida determinada, pero el espacio mismo, es decir, la multiplicidad pura, no es así y así de grande, sino que es lo que hace 301
posible el «ser así y así de grande». Es decir, cuando Kant dice que el espacio y el tiempo son magnitudes dadas infinitas, eso no significa algo infinitamente grande, sino que (la determinación «infinita» la interpretaremos después») magnitud significa aquí grandeza, o, como dice Kant, *quantum*. Kant emplea aquí una terminología latina que en realidad contradice nuestro uso lingüístico y lleva fácilmente a malentendidos, y de hecho así ha sucedido. La magnitud en el sentido de grandeza él la designa *quantum*, mientras que, por el contrario, la magnitud en el sentido de medida determinada, de ser así y así de grande, la designa *quantitas*. Nosotros sin embargo lo decimos al revés, nosotros hablamos de un *quantum* de cerveza y decimos que la cerveza está determinada así en cuanto a su cantidad. Es decir, nosotros empleamos precisamente *quantum* para lo que es así y así de grande, y «cantidad» para magnitud en el sentido de grandeza. En Kant es al revés, y este uso lingüístico tiene en Kant su propia legitimidad. Él no puede decir que el espacio es magnitud en el sentido de cantidad porque la cantidad es una determinación del entendimiento y una categoría, y lo que él quiere decir es justamente que el espacio es algo dado, que a él le corresponde esencialmente ser dado.

Así pues, la magnitud hay que entenderla en este sentido, a saber, como grandeza. ¿Pero qué significa cuando Kant dice que el espacio, y lo mismo el tiempo, son magnitudes infinitas? Porque «infinito» es una determinación de magnitud y pese a todo significa: así y así de grande, concretamente conforme a la idea. Que «así y así de grande» sea determinable o no no cambia en nada el sentido en el que «infinito» significa pese a todo así y así de grande, a saber, infinitamente grande, o, como también se dice, determinable

hasta el infinito, de modo que en el determinar no llego a ningún límite. Pero la falta de límites del determinar en el sentido de que «no se llega a un límite» no es aquí el sentido de infinito, ni puede ser en absoluto el sentido de infinito, si, por el contrario, magnitud aquí significa grandeza. Pues la grandeza, la idea de toda magnitud en tanto que determinada, la grandeza misma nunca es así y así de grande, es decir, esencialmente tampoco es de-
302 terminable hasta el infinito, sino que la magnitud en el sentido de grandeza es lo único que hace posible lo finito y lo infinito en tanto que determinación que prosigue sin fin, es lo que subyace a algo así y así de grande en tanto que ser grande en general.

¿Pero qué significa entonces magnitud «infinita»? Evidentemente, después de lo que he dicho sobre la falta de final, infinito tampoco significa lo mismo que continuidad, sino que tiene que significar algo que subyazca a la propia continuidad y que Kant expresa luego así: el espacio y el tiempo son magnitudes infinitas, es decir, en la medida en que son determinados, en relación con cada elemento determinado son siempre el todo respecto de la parte. Pero el carácter de totalidad es esencialmente distinto del carácter de parte o, dicho más exactamente, de parcialidad. Partiendo de aquello que conforme a su esencia es parte y sólo puede ser *qua* parte, como todo espacio determinado frente al espacio en cuanto tal, partiendo de aquello que es esencialmente parte jamás llego al todo. Toda parte, es decir, todo espacio determinado, aunque se lo piense como determinable hasta lo sin fin, es decir, también un espacio infinito, un espacio que se determina en la infinitud, presupone ya el espacio como todo. Es decir, esta infinitud en el sentido de la falta de final del proceso sólo es posible en base a la infinitud que Kant toma ahora como todo. Y aunque Kant jamás determina ni investiga los conceptos de infinito y de sin fin en un sentido unívoco (los conceptos son en él equívocos), es evidente que Kant emplea aquí el término de infinitud o de falta de fin en el sentido de la *infinitudo* de Descartes, quien, aunque no determina positivamente la propia *infinitudo*, sin embargo, según este asunto, en su *Meditación* viene a decir que todo lo finito, todo *finitum*, es infinitamente distinto del *infinitum*, del infinito. Es decir, no hay ningún tránsito, o, dicho más exactamente, la idea de un tránsito en el sentido del proceso al infinito sigue siendo finita.

Que el espacio es una grandeza infinitamente dada ha de significar que el espacio es cada vez siempre el todo en el que todos los espacios son sólo partes, y todas las partes son ellas mismas espacio. Lo infinito en esta determi-
303 nación del espacio y el tiempo no tiene nada que ver con la determinabilidad, es decir, con el límite y la ilimitación, pues eso vendría a implicar una síntesis, y toda síntesis, dice Kant, aunque progrese hasta el infinito, *qua*

síntesis, es decir, *qua* determinación, es finita. Ya remarqué que el uso de los términos infinito o finito, pero también el de la magnitud, no es unívoco en Kant, lo cual se debe en parte a que estos conceptos han desempeñado un gran papel dentro de su propia historia evolutiva y han estado sometidos a una constante modificación.

A partir de este intento de una interpretación fenomenológica de eso que Kant dice aquí simplemente con las frases lapidarias: espacio y tiempo como magnitudes infinitas dadas, se vuelve ya claro dónde se encuentran las dificultades de una determinación más precisa de los fenómenos, a saber, en ver qué relación guarda en general la totalidad con la parcialidad, qué modificaciones categoriales son posibles aquí. Todavía hoy sigue siendo incompleta la elaboración siquiera de las estructuras más elementales de estos conceptos fundamentales. De nuevo, el primer impulso productivo y evidente lo dio también aquí Husserl: *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Tercera investigación: «Sobre la doctrina de los todos y las partes».

Luego veremos cuáles son las consecuencias internas que tienen estas determinaciones que da Kant del espacio, y lo mismo del tiempo: infinitas, magnitudes, dadas, representadas. Con una formulación diferente dice en una ocasión Kant (B 40): «Todas las partes del espacio son a la vez hasta el infinito». Este «a la vez hasta el infinito» indica el darse primario del espacio como un todo. Y en sus *Reflexiones* (Akad.-Ausg., vol. XVII, Nr. 4046) dice: «Considerando la potencial simultaneidad, el tiempo es infinito. Por eso el espacio nos lo representamos como *actualiter* infinito». Es decir, en cada ahora comparece la multiplicidad irrestricta y pura que es el espacio. En el ahora como tal, y por tanto en el tiempo, no hay ninguna restricción ni límite merced a los cuales estuviera acaso determinado cuánto del espacio pueda estar compareciendo en un ahora, sino que en todo ahora el es- 304
pacio puede representarse por entero. Aquí, como ven ustedes, aunque mediante una interpretación fenomenológica uno se pueda aproximar bastante a él, Kant ha penetrado muy profundamente en las estructuras del espacio, que posteriormente pasaron a ser, sobre todo para Hegel, los fundamentos para su interpretación de la puntualidad del espacio a partir del ahora.

Ahora, el «a qué» de la atención o la forma de la intuición también están en cierta manera específicamente determinados. El tiempo, por tanto, en tanto que magnitud infinitamente dada es la condición de posibilidad de experimentar y determinar una sucesión limitada. Si se quisiera decir que el tiempo está concebido aquí «cuantitativamente», eso hay que entenderlo en un sentido filosófico categorial. Eso no significa que el tiempo se cuantifique, sino que el tiempo se entiende como el «a qué» de la atención del or-

den, es decir, como la posibilidad de la determinabilidad de una cantidad de la sucesión en general.

Pues bien, en base a la peculiar concepción y a la doble concepción del espacio y el tiempo —formas de la intuición y magnitudes infinitamente dadas—, Kant es capaz de designarlos directamente (B 55) «fuentes del conocimiento», es decir, algo de donde se puede extraer, de donde se puede tomar algo, es más, de donde se tiene que tomar en todo determinar ordenando con arreglo a la experiencia. El tiempo es fuente de conocimiento: ésta es la interpretación fundamental del tiempo que sostiene todo lo demás que Kant dice de él.

Aunque esta interpretación pueda resultar equívoca, al hilo conductor de esto Kant logra dar pese a todo una serie de conclusiones en todo caso sobre la función del tiempo, aunque queda pendiente si él mismo es sostenible en esta forma.

Hasta ahora hemos obtenido las siguientes determinaciones sobre el tiempo: 1) el tiempo es la forma de la intuición interior; 2) el tiempo es intuición; 3) el tiempo es magnitud infinita dada; 4) el tiempo es fuente de conocimiento. (En esta oscura enumeración salta a la vista el carácter dispar
305 de las determinaciones primera, segunda y cuarta frente a la tercera.) A partir de estas determinaciones tiene que hacerse claro el modo como a Kant le resulta posible asignar al tiempo una función preferente en la interpretación de la naturaleza y del conocimiento de la naturaleza, incluso con prioridad sobre el espacio, y tiene que hacerse claro el modo como Kant, en la explicación de esta función fundamental del tiempo, llega a la dimensión de la problemática que nosotros queremos designar la de la temporariedad y aproximárnosla indirectamente en esta orientación con arreglo a Kant. Tendremos que volver a recurrir también a estas determinaciones para luego mostrar precisamente a partir de ellas por qué a Kant le tuvo que quedar oculta la problemática de lo temporario.

§ 24. La función del tiempo en la lógica transcendental. Caracterización del cuestionamiento

En primer lugar hemos intentado una orientación concreta en relación con el modo como Kant llega en general al tiempo, y en ello hemos dejado hasta ahora intencionadamente sin explicar el cuestionamiento específicamente kantiano que mueve estas consideraciones. Y en la propia interpretación hemos retrocedido a plexos que Kant por su parte jamás vio ni investigó de este modo. La intención fundamental a cuya realización corresponden las

consideraciones de la *Estética transcendental* que hemos comentado es distinta de una investigación temática del conocimiento e incluso de la conciencia en general. Ahora hay que captar con más precisión esta intención fundamental para que se vuelva fundamentalmente claro hacia qué contexto de preguntas se desplaza en particular el fenómeno del tiempo que hemos caracterizado y qué modo de tratamiento del fenómeno del tiempo se perfila a partir del cuestionamiento fundamental. Si, por consiguiente, la irrupción del fenómeno del tiempo en todas las partes decisivas de la *Crítica de la razón pura* no es extrínseca, entonces su cuestionamiento hay que formularlo en último término exactamente de tal modo que ahí aparezca conjunta- 306
mente en un sentido central la pregunta por el tiempo.

Este cuestionamiento central que en Kant no es explícito es lo que queremos exponer ahora. Y concretamente el cuestionamiento ha de aclararse partiendo de aquello que ya hemos explicitado. ¿Qué tendencia de investigación se muestra en lo que hasta ahora hemos conocido de Kant en relación con las determinaciones del espacio y el tiempo? En la intuición empírica Kant encuentra algo así como la intuición pura: en la intuición empírica de lo externo, del mundo, el espacio; en la intuición empírica del propio sí mismo, el tiempo; y concretamente como condiciones de posibilidad del estar dado lo múltiple de los dominios respectivos. Ahora bien, ¿con qué tipo de investigación encuentra Kant precisamente tal cosa como las condiciones de posibilidad del estar dado? Él investiga la intuición empírica y busca en ella las condiciones de posibilidad, es decir, busca aquello que en la intuición empírica o, dicho más exactamente, en lo intuido en la intuición empírica se encuentra ya previamente. ¿Y por qué precisamente la intuición empírica? La intuición empírica es el modo de realización más inmediato del conocimiento. Kant investiga el conocimiento o, dicho más exactamente, investiga el conocimiento científico en cuanto a las condiciones de su posibilidad. ¿Y por qué investiga Kant el conocimiento científico y teórico en general en cuanto a las condiciones de su posibilidad? ¿Qué es lo que motiva tal investigación? Los esfuerzos por una metafísica científica, es decir, los esfuerzos por un conocimiento científico de un determinado ente: Dios, el mundo, el alma.

Kant pregunta: ¿qué corresponde en general al conocimiento científico del ente? Y si investiga el conocimiento científico no es para destruir la metafísica, sino para hallar una metafísica científica. Y busca una piedra de toque en la que se pueda comprobar si lo que hasta ahora se ha hecho pasar por conocimiento científico de Dios, del alma y del mundo es y puede ser en general conocimiento científico. La intención de Kant no iba tras los lí- 307
mites del conocimiento, sino positivamente tras su posibilidad. Que topara

con unos límites fue el trastorno imprevisto, y que Kant respetara estos límites es la expresión de que él entendía de filosofar.

Con el conocimiento en general se corresponden, como hemos dicho, dos troncos: la sensibilidad y el entendimiento. Si ha de enunciarse sobre lo existente, y si al enunciar ello ha de determinarse en su ser, entonces antes que nada ello tiene que estar dado para el determinar. Hay que preguntar por tanto por las condiciones de posibilidad del darse el ente, y hay que preguntar por las condiciones de posibilidad de la determinación científica de lo dado de este modo. Es decir, en la última pregunta se pregunta por las condiciones de posibilidad de la conexión entre las condiciones de posibilidad de un tronco y las condiciones de posibilidad del otro. Sólo cuando se haya mostrado la condición de posibilidad de la conexión de las condiciones de posibilidad se habrá concebido filosóficamente el conocimiento en términos de posibilidad a partir de la unidad de los troncos, con lo cual queda dicho que la interpretación del ser de esta unidad es ella misma una tarea fundamental, que a su vez sólo puede preguntarse y responderse con sentido si el ser en general ha accedido hasta la comprensión.

Si la pregunta la formulamos así, es decir, por las condiciones de posibilidad de la conexión entre las condiciones de la sensibilidad y las del entendimiento, entonces la pregunta es todavía demasiado vacía y formalista y no se corresponde con lo que Kant tiene en vista en su investigación de modo concreto. Ciertamente la pregunta aún se trivializa más si se la plantea como pregunta por la unidad de forma y contenido, y si encima luego aún se sigue preguntando cómo esta unidad de forma y contenido podría concordar con el objeto. Entonces se están planteando preguntas que Kant jamás tuvo en mente. Cuando Kant habla de forma y contenido, estos conceptos tienen en él un sentido muy concreto, nacido de la investigación real, y no están
308 tan desarraigados ni son tan carentes de suelo como hoy se los emplea.

Kant procede investigando y busca lo que se halla previamente en lo científicamente conocido en cuanto tal. ¿Qué es lo que hay de previamente dado en todo aquello que está dado empíricamente, y qué hay de previamente pensado en todo aquello que se entiende como dado en forma de pensado? Lo último es la pregunta acerca de qué hace posible la determinabilidad de lo dado, su pensabilidad. Pero determinar y pensar es enlazar una multiplicidad dada. La pregunta es por tanto: ¿qué es lo que hace posible en general enlazar lo dado? Esta pregunta no es idéntica sin más a la pregunta acerca de qué hace posible la unificación de entendimiento y sensibilidad. La primera pregunta (¿qué hace posible en general enlazar lo dado?) prepara la segunda, o, dicho más exactamente, muestra que la segunda pregunta no puede plantearse así.

La pregunta específica de la investigación busca lo que tiene que subyacer previamente a una enlazabilidad de algo múltiple dado. Enlazar es una operación del entendimiento. Por consiguiente, lo que se enlaza es lo dado al entendimiento. Pero en la medida en que el entendimiento es *cogitatio*, al entendimiento, según Kant (con una orientación cartesiana), sólo se le puede dar, y primero sólo se puede enlazar con él, como dice Kant, «internamente», lo que tiene ello mismo el carácter de una *cogitatio*, es decir, lo que se enlaza son representaciones. Pero las representaciones que han de enlazarse se dan como lo múltiple del sentido interno. Y esto múltiple del sentido interno tiene el carácter de multiplicidad de la sucesión y de la simultaneidad, es decir, del tiempo. Las representaciones en tanto que lo enlazable por el entendimiento son por tanto enlazables en atención al tiempo. La pregunta se formula con más rigor así: ¿qué hace posible en general la enlazabilidad de lo múltiple puro, concretamente del tiempo? Enlazar es siempre determinar. Por tanto, ¿qué hace posible en general la determinabilidad del tiempo? Ésta es la pregunta central que Kant no formuló, pero que subyace al cuestionamiento kantiano cuando él pregunta por una determinación ge- 309
neral del tiempo. Y esta pregunta por la determinación general del tiempo es la que desemboca en la investigación positiva de la lógica transcendental en la analítica de los principios, y finalmente en las analogías. Dicho específicamente, es la pregunta conductora primera a la que todo se orienta. Ahora bien, en esta pregunta por una determinación general del tiempo se encierra la pregunta más radical por las condiciones de posibilidad de la determinabilidad del tiempo en general.

En la medida en que debe determinarse lo múltiple puro, el tiempo, o, dicho más exactamente, en la medida en que en atención a esta multiplicidad debe determinarse lo múltiple caracterizado por ella, se necesita de una unidad en atención a la cual un elemento enlazado determinado sea este elemento unitario determinado. Ahora bien, antes que nada para anticipar y para caracterizar en general el cuestionamiento, Kant dice que la unidad de todo enlazar, y por consiguiente la posibilidad de la enlazabilidad en general, se fundamenta en la apercepción transcendental, en el «yo pienso». De este modo nos surge ahora la pregunta de cuál es la condición de posibilidad de la determinabilidad del tiempo en general en un «yo pienso», o, dicho aún con más rigor, de cuál es la condición de posibilidad de una conjunción del tiempo en general con el «yo pienso» en general. Insisto en que estoy radicalizando el cuestionamiento de la crítica kantiana llevándolo a esta pregunta. Y si ustedes no la encuentran, se lo concedo sin más, pero es la pregunta de si toda la problemática no se vuelve comprensible por vez primera a partir de este cuestionamiento.

Ahora bien, como todo aquello que en lo conocido por el conocimiento puede mostrarse como previo, es decir, como a priori, Kant lo interpreta cartesianamente como perteneciente al sujeto, eso significa que el tiempo como intuición es algo que hay a disposición en el ánimo, que el «yo pienso» es un acto de la espontaneidad del ánimo, es decir, que la pregunta busca la conexión del tiempo *qua* intuición con el «yo pienso» en tanto que determinaciones del ánimo. Es la pregunta por la conexión fundamental de la
310 subjetividad, y aún podemos decir que de la existencia en general. Sin duda que Kant, y esto es del todo claro en su investigación, tenía presente algo de este horizonte que yo les acabo de aclarar, pues tanto en la doctrina del esquematismo, donde él trata el operar del tiempo (ya he citado el pasaje en otra ocasión), como en la deducción transcendental, donde trata el «yo pienso» y la síntesis, Kant dice que la situación aquí está oculta y es oscura. Pero Kant deja estar estas conexiones en su oscuridad.

Lo repito otra vez: se trata de las condiciones de posibilidad de una conjunción del tiempo con el «yo pienso», pues el tiempo es la forma de lo múltiple en general, que subyace a todo determinar pensando, y el «yo pienso» es el presupuesto en general que ha de dar una posible unidad a todo enlazar pensando. Estos dos terrenos fundamentales, la multiplicidad pura en general y la unidad pura en general, ambos en tanto que el a priori puro de una determinabilidad en general, son el problema que subyace a la investigación específica de Kant. Sólo una vez que se ha planteado así la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del ser de esta conexión existente entre las dos determinaciones del ánimo (el tiempo como intuición pura y el «yo pienso» como acto de la espontaneidad) se ha concebido la pregunta filosóficamente. Pero con ello queda dicho al mismo tiempo que la interpretación del ser de esta conexión existente del tiempo con el «yo pienso» es la tarea fundamental que, a su vez, sólo puede emprenderse si para esta pregunta por el ser de esta conexión existente tengo una comprensión clara de lo que el ser significa en general.

El idealismo postkantiano intentó también una solución de la cuestión de la unidad de sensibilidad y entendimiento, sólo que la solución no la buscó rastreando o siquiera viendo los presupuestos kantianos que todavía no habían sido elaborados de modo específico, sino que siguió preguntando
311 en sentido kantiano, o, dicho más exactamente, en sentido cartesiano, es decir, poniendo de entrada el peso en el «yo pienso», en el yo, para a partir de él y a partir de una determinación aún más original de la operación del yo, acaso como «autogénesis» *(Tathandlung)*, entender la posibilidad del conocimiento. Hegel, en quien el problema parece haberse vuelto enteramente hacia lo objetivo, se atiene a este problema; es más, toda su filosofía resulta del

todo incomprensible si no se la mantiene en el horizonte de esta pregunta. Sólo que en él, aparte de esto, esta pregunta queda desplazada y oscurecida a causa de que en ayuda de su solución, que es extremadamente kantiana, apela al mismo tiempo a la ontología griega en sentido objetivo, y con ello ofrece el aspecto de una solución real ahí donde, pese a todo, sólo está desfigurando completamente la pregunta. Eso significa justamente que de hecho Hegel trató de resolver el problema kantiano con todos los medios posibles que habían aparecido hasta entonces en la historia de la filosofía. La necesidad interna de ello fue que se vio movido hacia la dialéctica, y la consecuencia interna de la posición hegeliana es que ella se entiende a sí misma como la culminación absoluta de toda la filosofía precedente.

Así pues, hay que plantear más radicalmente la pregunta por la posibilidad del ser de una conexión entre el tiempo en general y el «yo pienso» en general, es decir, no hay que orientarla con arreglo a tesis determinadas. No hay que sostener un punto de vista nuevo, como hicieron los idealistas románticos, sino que hay que traer a la mirada las cosas inacabadas que hay en la posición kantiana. Y el filósofo, encuentre la verdad o no, tiene que tener paciencia. Ahora bien, Kant trabaja con esta conexión entre tiempo y «yo pienso» que hemos mencionado, trabaja con esta conexión y dentro de ella, pero no pregunta por ella misma. Pero dentro de la investigación concreta en esta conexión —una investigación que es lo más estimulante que hay en absoluto en la literatura científico-filosófica— Kant llega a los límites de los posibles enunciados sobre el tiempo: límites que le son impuestos por toda la posición de su pregunta.

Pues bien, lo que en este contexto significa el modo de tratamiento kan- 312
tiano del tiempo y lo que resalta en cuanto a características positivas del tiempo es lo que queremos entender ahora para, con ello, entender en cierta manera la problemática de la temporariedad a partir de un modelo negativo. Pero para eso es necesario que tengamos en general una comprensión lo suficientemente concreta del cuestionamiento kantiano, aunque sea a grandes rasgos, es decir, que evitemos traer el problema kantiano a algún tipo de fórmula vacía, sino que en la propia formulación tratemos de entrar en contacto con las cosas y con los fenómenos. Antes que nada es necesaria una comprensión suficiente del cuestionamiento kantiano: por qué Kant tuvo que atribuir este papel fundamental al tiempo y cómo fundamenta este papel fundamental del tiempo.

He dicho que para Kant el conocimiento científico ha de investigarse justamente en el horizonte de la pregunta por una posible metafísica científica. El conocimiento científico es el hilo conductor ejemplar para una investigación del conocimiento. Pero conocimiento científico significa para

Kant matemática y ciencia natural matemática. Una ciencia es ciencia sólo en la medida en que contiene matemática. Pero eso hay que entenderlo en el sentido correcto. Este papel prioritario Kant se lo atribuye a la matemática no en tanto que matemática, sino en tanto que disciplina apriórica. Es decir, aquí entiende la matemática más en el sentido de Descartes y Leibniz, como *mathesis*. Con toda seguridad Kant no piensa en que si ha de ser posible tal cosa como una metafísica científica, es decir, un conocimiento científico de Dios, éste haya de ser matemático. «Matemático» significa aquí que una ciencia tiene que ser fundamentable y universalmente válida en sus fundamentos aprióricos, si es que el propio conocimiento ha de ser científico. El mismo sentido de «matemático» tiene también la determinación en la expresión *more geometrico* en Spinoza. Puesto que se trata por tanto de la pregunta por una posible metafísica científica, es decir, por un posible conocimien-
313 to científico del ente, concretamente de Dios, del mundo, del hombre, y no acaso de un conocimiento científico de cosas tales como las figuras geométricas o los números, Kant tiene que orientar su pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico con arreglo al conocimiento científico del ente de la naturaleza.

La siguiente interpretación, igual que la precedente, es fenomenológica, es decir, avanzamos hacia lo que Kant tiene que haber tenido implícitamente presente. Ahí donde en una filosofía se ofrecen posibilidades objetivas se tiene que tomar este camino: es el único filosófico, es decir, hay que salir al encuentro del filósofo en el diálogo de la comunicación y ayudarle en cierta manera a un engendramiento correcto. Esto no es ninguna novedad, sino el viejo método de la mayéutica de Sócrates. Salir al encuentro también del riesgo que se muestra —que no es el caso en Kant— de que todo acabe en una oscuridad y una confusión fundamentales. La siguiente pregunta específica es por consiguiente: ¿qué se da como conocido en el conocimiento matemático propio de la ciencia natural? O, dicho más exactamente: ¿qué determinaciones se encierran en lo conocido de este conocimiento en cuanto tal? Que podamos plantear esta pregunta con tanta precisión y también elaborarla metódicamente sólo se ha hecho posible gracias a la elaboración clara, o en todo caso relativamente clara, de esta problemática a cargo de Husserl en sus *Ideas para una fenomenología pura*. La pregunta es: ¿qué se encierra en el conjunto de aquello que se conoce en la física matemática y cuáles son las determinaciones esenciales de esto conocido que lo caracterizan como lo que es, a saber, como naturaleza?

§ 25. La pregunta por la unidad de la naturaleza

Preguntamos primeramente en un sentido en el que de hecho también preguntó Kant, a saber: ¿qué se encierra en lo que se conoce en el conocimiento matemático propio de la ciencia natural? ¿Qué corresponde a lo conocido
en cuanto tal? En esta pregunta no se pregunta por la suma de aquello que 314
en estas ciencias se aporta como resultados, sino por lo que se piensa en todo resultado en la medida en que es resultado de la física matemática, o, dicho más exactamente, por lo que tiene que pensarse, es decir, lo que corresponde a lo conocido de la ciencia natural matemática en cuanto tal. Dicho del modo más general, esto conocido en cuanto tal es la naturaleza.

¿Qué corresponde a la naturaleza en general? La naturaleza, tomada fenomenológicamente, es un ente que puede descubrirse en el mundo y del que puede decirse que subyace a todas las cosas mundanas y a todas las relaciones de ser mundanas en la medida en que están determinadas por la materialidad, y que por tanto se puede hallar en toda cosa del mundo. Ahora bien, la naturaleza en tanto que este ente es accesible de diversos modos. En primer lugar, de tal modo que, por así decirlo, en la captación vayamos a través de los utensilios que en primer lugar están dados previamente en el mundo circundante. Por ejemplo, levantando una silla y soltándola, puedo observar en ella el caer. Y, en concreto, esta silla no cae en la medida en que es silla, sino en la medida en que está hecha de madera. En la medida en que la capto como naturaleza, tengo que prescindir previamente y prescindo de ella en la medida en que es silla. En atención a este modo de ser del caer, la silla no se diferencia del bastón o del sombrero o de cualesquiera otros utensilios. Es decir, la naturaleza puede hacerse accesible por medio de un captar tal que prescinde del carácter primario de las cosas.

Pero la naturaleza también puede experimentarse directa y precientíficamente cuando hablo de una cascada allí afuera en la naturaleza, o de piñas que allí fuera en la naturaleza se sueltan del pino, o de una piedra que se desprende de la roca y cae. Igual de originalmente que tengo la silla, la mesa y el sombrero, tengo también la naturaleza en el sentido de la «naturaleza allí afuera». Y esta naturaleza allí afuera es la naturaleza de la física y de la biología, sólo que aún no descubierta en su ser natural específico. Ahora bien, este ente que es la naturaleza, cuando se lo capta en la ciencia natural,
tiene que entenderse como ente que siempre está presente y que, en tanto 315
que siempre presente, siempre se modifica cada vez de tal y cual modo.

Así pues, en la experiencia natural original vemos utensilios constituidos materialmente y fabricados en el mismo plexo de ser que cosas naturales que primeramente no son fabricadas, sino que han nacido o que se dan de cual-

quier otro modo. Y todo el campo de estas cosas muestra ahora el carácter de la expansión y de la localización. Además, cada una de estas cosas es ahora o en ocasiones o casi siempre o siempre. Es decir, ellas salen al encuentro directamente en el tiempo. Kant, que no orientó el análisis primariamente de este modo, no vio que el tiempo determina las cosas del mundo circundante igual de originalmente que el espacio. Según su teoría, la determinación temporal conviene a las cosas del mundo circundante sólo mediatamente, y sólo adviene inmediatamente a los datos del sentido interno, de modo correspondiente a como el espacio conviene a las cosas del mundo circundante. Esta tesis de Kant es fenomenológicamente falsa, choca con el diagnóstico inmediato de lo dado. Posteriormente, y a pesar de su teoría, Kant tiene que registrar luego también esta circunstancia cuando dice que el tiempo es la forma universal de lo múltiple, tanto del sentido externo como del interno, que sale al encuentro. Es decir, en lo conocido por el conocimiento de la ciencia natural, al margen del contenido específico que pueda tener, se implica primeramente la determinación espacial y la temporal.

Pero lo conocido por la ciencia natural, la naturaleza, en tanto que conocido es enunciado, determinado en proposiciones. Al margen de lo que pueda ser el ente que es la naturaleza, en todo enunciado de esta ciencia se establecen ya determinadas proposiciones que subyacen a todo juicio de la ciencia natural, y que son coenunciados, expresamente o no, en cada uno de tales juicios. Estas proposiciones son los principios que enuncian lo que subyace a cada modificación determinada de la naturaleza en tanto que modificación de la naturaleza. Leyes de la naturaleza que no regulan primero este o aquel determinado proceso natural, sino que determinan a la naturaleza en general *qua* naturaleza. Estos principios son: el «principio de la persistencia de la substancia: en todo cambio de los fenómenos persiste la subs-
316 tancia, y el *quantum* de ella ni aumenta ni disminuye en la naturaleza» (B 224). Así formula Kant la primera analogía de la experiencia. «Principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad: todas las modificaciones suceden según la ley del enlace de causa y efecto» (B 232). La segunda analogía. Además, el «principio del ser simultáneo según la ley de la causación recíproca o comunidad: todas las substancias, en la medida en que pueden percibirse en el espacio como simultáneas, están en una causación recíproca continua» (B 256). Tercera analogía. Aquí no quiero detenerme en la pregunta de por qué Kant a estos principios los llama analogías.

Ahora bien, en estos principios se encierran determinados conceptos fundamentales. Por ejemplo, en la segunda analogía, en el principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad, se encierran conceptos como «causa» y «efecto», o, dicho más exactamente, fenomenológicamente, «resul-

tado». Estos principios enuncian sobre la naturaleza *qua* naturaleza, sobre lo que le corresponde a ella, lo que en todo acto concreto de determinar la naturaleza, en la medida en que la naturaleza está determinada, se piensa de modo concomitante. Estos principios enuncian sobre la legalidad fundamental que constituye a la naturaleza en general. Por consiguiente, estas máximas no se pueden obtener de la experiencia de determinados procesos naturales, sino que toda experiencia de la naturaleza los presupone ya y sólo es posible en base a estas máximas en tanto que principios. Y por eso es un contrasentido, y Kant lo advirtió muy agudamente (en el fondo también ya Hume), querer obtener estas máximas a partir de la experiencia externa o en general de la experiencia, como diría Kant. En lo conocido por la ciencia natural matemática como tal se encierran no sólo determinaciones espaciales y temporales, sino determinaciones previas que se enuncian de la forma mencionada en máximas *qua* principios. Máximas y conceptos que dicen y mientan algo específico propio de la naturaleza. Y algo específico propio de ella que está conjuntamente mentado cuando yo trato determinadas leyes de la naturaleza, es decir, determinadas leyes físicas o químicas, magnéticas o acústicas. La naturaleza, ya sea mentada en una experiencia precientífica o 317
de cualquier otro tipo, tiene que aportar ya siempre esta constitución específica y propia de ella en la medida en que puedo hablar en general con sentido de captar la naturaleza y de mentar la naturaleza. Lo que de este modo corresponde a la esencia específica propia de la naturaleza en la experiencia fáctica está pensado más o menos expresamente. Y en la propia ciencia estos principios son conocidos más o menos clara y completamente, lo cual no quiere decir ni con mucho que con ello también se los advierta ya. En toda disposición concreta para un experimento estos principios están ya previamente coenunciados. Si expresamente o no, eso es irrelevante.

Lo que es previo de este modo es el a priori de la naturaleza, o en todo caso del conocimiento de la naturaleza. Pero lo que es a priori tiene que estar a disposición en el ánimo. Ahora bien, según Kant lo enunciado en los principios no está dado, tampoco como la multiplicidad pura en general —espacio, tiempo—, y en esa misma medida los conceptos de estos principios, por ejemplo causa y resultado, tampoco son algo que estuviera dado como el espacio y el tiempo. Es decir, algo que tiene que estar a disposición en el ánimo *qua* previo, pero no a priori *qua* intuir. Sólo queda por tanto la posibilidad de que estas máximas y conceptos pertenezcan al entendimiento, al otro tronco. Y eso es también evidente. Los juicios y los conceptos se han considerado desde siempre operaciones específicas del entendimiento. ¿Pero cómo deben estar disponibles en el entendimiento tales máximas acerca de la naturaleza? ¿Cómo el entendimiento en tanto que facultad de juz-

gar, es decir, de representar lo representado en el modo de referir y enlazar, cómo la vacía operación de enlazar del entendimiento debe crear de la nada vacía, por así decirlo, conceptos y principios que, en lo que mencionan y dicen, mienten algo específico referido a objetos, no algo vacío, sino un ente determinado: la naturaleza? La instancia de las explicaciones no es aquí la estética, sino la ciencia del entendimiento y de las operaciones del entendimiento: la lógica. La lógica formal, que trata meramente sobre el pensamiento de algo en general al margen de lo que pueda ser específicamente, no puede establecer nada sobre el origen de estos conceptos de causa, resultado, causación recíproca y substancia que son necesariamente copensados
318 en lo conocido por el conocimiento. Éstos son a priori, pero no obstante específicos y referidos a objetos. Lo mismo sucede con los principios (ellos enuncian sobre el ámbito específico propio de la naturaleza). La pregunta es por tanto: ¿cómo son posibles los enunciados específicos sobre el ente? ¿En qué enunciados lo enunciado no procede ni puede proceder de la experiencia ni está tomado de lo dado a la experiencia? ¿Cómo a partir del entendimiento puro son posibles enunciados específicos referidos a objetos? ¿Cómo es posible enunciar sobre un ente determinado sin que lo enunciado esté extraído de éste, sino de modo que el enunciar sea una operación pura del entendimiento, que no se deja dar pero que pese a todo se refiere a objetos? Éste el sentido de la pregunta por cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, es decir, proposiciones del entendimiento que, sin medirse previamente conforme a las cosas, pese a todo coinciden con ellas, es decir, que (según B 296) «son verdaderos». Se plantea por tanto el problema de una explicación del entendimiento que investigue el entendimiento en cuanto a cómo puede ser verdadera una operación pura del entendimiento, es decir, el problema de una «lógica de la verdad» (B 87).

El problema es cómo el pensamiento puede en sus operaciones mantenerse en sus límites y no obstante referirse también a objetos, es decir, enunciar en sus conceptos y máximas algo específico referido a objetos. No es difícil ver cómo a través de este cuestionamiento resplandece la posición cartesiana, es decir, en lo conocido por el conocimiento de la ciencia natural se muestra un contenido que tiene el carácter de lo previo: conceptos fundamentales, principios. Pero esto previo, este contenido apriórico, conforme a la teoría está primero y fundamentalmente en el sujeto. Es decir, lo a priori se toma primero y fundamentalmente en sentido subjetivo, y luego se pregunta cómo esto que primeramente es algo subjetivo del entendimiento al final pese a todo se refiere y puede referirse a objetos. También aquí se muestra, sólo que en un nivel muy superior de la problemática, cómo Kant, finalmente, queda sujeto a este cuestionamiento: ¿cómo el sujeto sale en su

conocimiento al objeto? La pregunta en él no es tan primitiva, pero en lo 319
fundamental es el mismo cuestionamiento.

Así pues, los principios y los conceptos fundamentales previamente están ya respectivamente enunciados y mentados en lo conocido, y de ahí surge la tarea de cerciorarse en primer lugar de cuáles son estos principios y conceptos fundamentales. Pero Kant no puede conformarse con ello, sino que surge la segunda tarea, y ésta es la auténtica tarea, de acreditar en su legitimidad estos principios y conceptos fundamentales como operaciones del entendimiento, es decir, como presentes en un primer momento solamente en el sujeto, es decir, de proporcionarles, como dice Kant (B 119), la «partida de nacimiento» en base a la cual tienen validez objetiva, es decir, en base a la cual determinan ellos mismos la naturaleza como objeto.

La primera prueba, el aseguramiento del conjunto de los principios y conceptos fundamentales, es la tarea de la deducción metafísica de las categorías. Aquí muestra Kant que estos conceptos fundamentales surgen del entendimiento, y en concreto son los conceptos de las unidades posibles de las maneras de juzgar que le son posibles al entendimiento. Todo juzgar es *qua* enlazar una función de la unidad, y yo puedo exponer tantos conceptos de unidades como funciones de unidad puedan mostrarse. Estos conceptos de las posibles formas de unidad de los juicios son los conceptos puros del entendimiento o las categorías. La segunda tarea, la de la deducción transcendental, es demostrar estos conceptos del entendimiento como las únicas condiciones de posibilidad bajo las cuales algo puede pensarse como objeto, como objeto natural. Esta explicación del entendimiento y de las operaciones del entendimiento es exactamente análoga a la explicación transcendental de los sentidos, donde Kant explica también el espacio y el tiempo metafísicamente, es decir, ontológicamente, y transcendentalmente.

En lo conocido por el conocimiento físico-matemático, en el ente que aquél mienta, se encierran determinaciones espacio-temporales, las reglas que se expresan en los principios, determinaciones que expresan los propios conceptos fundamentales. ¿Se ha extraído con ello todo lo que en cada caso se encierra previamente ya en lo mentado? Aquí se ha expuesto todo en
atención al dar, salvo lo decisivo, lo mentado en todos los principios y cate- 320
gorías: lo determinado espacial-temporalmente se entiende previamente como unidad de la propia naturaleza. En ella misma está pensada por tanto ya previamente la unidad a partir de la cual y en la cual se enuncia todo enunciado, al margen de que sea un principio o una máxima empírica. Esta unidad, la naturaleza, es lo más previo de lo que se encierra en lo conocido en cuanto tal, el apriori primario de la unidad como el fundamento sustentante de una posible conjunción de lo múltiple, aquello en donde lo múlti-

ple en general tiene que estar junto, si es que la naturaleza ha de ser determinable de modo concreto.

Tal unidad constituye «lo esencial de un conocimiento de los objetos de los sentidos, es decir, de la experiencia (no meramente de la intuición o de la sensación de los sentidos» (B 218 s.). «Pero *objeto* es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada está *unificado*» (B 137). En términos kantianos, eso significa una condición previa de posibilidad que, porque es a priori del modo más original, tiene que ser evidentemente en el sentido más original algo que hay a disposición en el ánimo. Puesto que el conocimiento consiste en el pensamiento de lo dado en la intuición (sensibilidad y entendimiento), pero el entendimiento es la facultad de juzgar, es decir, la facultad de la función de la unidad, entonces el entendimiento es esta condición de posibilidad de la unidad de lo múltiple dado que estamos buscando: esto estaría argumentado extrínsecamente.

Kant mira más agudamente en la estructura del propio entendimiento. El entendimiento es ciertamente la «fuente de todo enlazar», puesto que el enlace jamás puede venir a nosotros por medio de los sentidos, pero tampoco puede estar simultáneamente co-contenido en la forma de la intuición. «Todo enlace es [...] una operación del entendimiento» (B 130). Y con el enlazar (la síntesis) se corresponde la multiplicidad. Sólo que no únicamente eso. Para poder enlazar, relacionar, se requiere de una atención a algo con referencia a lo cual algo pueda enlazarse con algo. El «con» requiere del «junto», el σύν requiere del ἕν. Enlazar es lo que es en atención a la unidad: en-
321 lazar es unificar. Y en la unificación se representa ya previamente la unidad. La unidad transcendental es «la única objetivamente válida» (B 140).

Les hago notar la conexión de estas consideraciones con lo que antes, enlazando con Aristóteles, decretamos sobre σύν y ἕν en conexión con el ὄν: aquí llegamos específicamente a la misma región. Es decir, esta unidad, en la medida en que hace posible en general el enlazar y la unificación, es un presupuesto constitutivo de toda operación del entendimiento. De nuevo tenemos aquí un fenómeno de la atención-a, pero que tiene que distinguirse de lo que expusimos en el análisis del orden. Allí se trataba de la atención a la multiplicidad en general, atención a partir de la cual se entiende lo múltiple. Ahora se trata de una atención a la unidad en general, atención a partir de la cual lo múltiple se vuelve enlazable en tanto que esto múltiple.

Enlazar es en su estructura representar una unidad que posibilita la síntesis —el «a qué»—, merced a lo cual algo múltiple puede pensarse como uno. A esta unidad que sostiene la síntesis en general, con un uso lingüístico un tanto curioso, Kant la llama «unidad sintética» (B 130). «La representación de esta unidad no puede surgir por tanto del enlace, sino que más bien,

merced a que se añade a la representación de lo múltiple, ella hace posible por vez primera el concepto de enlace» (B 131). Es decir, no es que el entendimiento *qua* enlazar haga por vez primera la unidad, sino que requiere de ella, es decir, de la unidad en general. Tiene que poder haber tal cosa como la unidad en general si es que ha de haber entendimiento. Así dice Kant que esta unidad «contiene ella misma el fundamento [...] de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico» (B 131), es decir, en el enlazar vacío, donde no se trata de enlazar algo determinado y específico propio de los objetos. Ya en la idea de enlazar, en la esencia del enlace en general, se implica un previo atender a la unidad.

La siguiente pregunta es ahora qué es esta unidad que hace posible el enlace en general y por tanto el propio entendimiento. Con la respuesta a esto 322
llegamos entonces al a priori original de todo enlazar, es decir, de todo determinar, y por tanto al último a priori de la posibilidad de determinar lo múltiple en general, y en la medida en que lo múltiple está determinado en general por la forma del tiempo, a la posibilidad más original de una determinación del tiempo en general.

§ 26. El a priori original de todo enlazar: la unidad transcendental de la apercepción

Si la unidad ha de mostrarse filosóficamente como lo más previo, eso significa que hay que mostrar una «unidad transcendental» («Deducción transcendental», § 16, B 132), es decir, una unidad que sea la condición apriórica de posibilidad del conocimiento de la naturaleza en general. Concebir la unidad como a priori, es decir, a partir del entendimiento y de la operación del entendimiento, significa entenderla como unificación. En la medida en que la unidad es lo previo en lo conocido, eso significa respecto del sujeto, de modo correspondiente, que la unificación tiene que mostrarse como la operación más original del entendimiento, como la operación primordial del sujeto, como el unificar y enlazar que hace posible a todo unificar concreto. Ahora bien, al propio enlazar le corresponde primero lo múltiple en tanto que lo enlazable, y luego el atender a una unidad respecto de la cual lo múltiple pueda estar junto, es decir, en una unificación. El enlazar, por consiguiente, en tanto que operación del entendimiento presupone el representar la unidad. Este representar la unidad es por tanto aún más original que el propio enlazar correspondiente. La pregunta es ahora cómo hay que entender esta unidad o este representar la unidad —que es el representar más original— en tanto que a priori, es decir, en tanto que *cogitatio*.

Hay que establecer que en primer lugar está dada la multiplicidad del plexo único de la representación dado en el sentido interno. En estas representaciones o intuiciones se representa algo, se da algo. Para que haya en
323 general algo conocido en un conocimiento, es decir, algo dado en general, me tiene que estar dado y ser objeto «para mí» en algún sentido. Por eso las representaciones no pueden discurrir simplemente en sucesión, sino que, según Kant, este representar (algo) me tiene que estar dado, es decir, el representar tiene que poder ser representado para mí mismo, y esto concretamente en una posibilidad continua, para que lo dado en las representaciones así representadas me sea accesible. Al conocimiento, o a lo posible conocido, le corresponde la posible pertenencia-a-mí de lo representado. El conocer el ente, y en el sentido más amplio el representar el ente, el pensar lo dado, tiene que ser esencialmente un representar este representar. Dicho más exactamente, un representar que en cada caso yo estoy representando algo existente, no un mero *cogitare*, sino un *cogito me cogitare*, como dice Descartes en la segunda «Meditación». De modo correspondiente dice Kant casi literalmente en su *Lógica* («Introducción», V, Akad.-Ausg., vol. IX, p. 33): «En realidad, la conciencia es una representación de que en mí hay otra representación». Él no conoce simplemente de alguna manera un representar algo, sino que este representar es el representar tal que al realizarlo me pienso a mí mismo, es decir, yo pienso, *sum cogitans*. Toda intuición y representación tienen que poder ser acompañables por este «yo pienso» *(cogito me rem cogitantem)*, pues sólo de este modo es posible en general algo así como lo dado en tanto que dado-para. Todo intuir, o todo lo que ha de poder ser intuido, se refiere necesariamente a un posible «yo pienso». Todo lo que ha de ser dado requiere de un «para». Hay que establecer este fenómeno del «para» —para mí, para nosotros. Kant lo llama ser- «en mí» algo. Todo lo que hay que dar, lo que hay que intuir —para Kant, todo intuir—, también la intuición pura del tiempo, todo requiere de un «para» y sólo es dable en general en éste.

Este «yo pienso» en el que se fundamenta en general una pertenencia-a-mí de representaciones en primer lugar no puede seguir deduciéndose. Es un acto original de la espontaneidad. Este captarse a sí mismo en el *cogitare*, es decir, percibir el «yo soy aquel» que piensa, el «yo pienso», no significa
324 mi pensamiento como una operación que aparece, sino que es la expresión del pensamiento de que el «yo pienso» es, *sum cogitans*. En segundo lugar, este «yo pienso» es en toda conciencia lo mismo. Sólo por medio de esta referencia al yo que piensa que yo soy pensante (es decir, que tengo lo representado en tal representar) puede tener una unidad lo múltiple que se da en tal representar. La unidad apriórica se fundamenta en este *cogito me cogitare*. En

lo fundamental, Kant se rige según la posición cartesiana, la conserva, pero no se queda ahí. Trata de seguir preguntando por lo que hace posible ahora esta propia pertenencia-a-mí.

«En el mismo sujeto en el que se encuentra lo múltiple, esto múltiple guarda una relación esencial con el "yo pienso"» (B 132). Es decir, lo subjetivo, lo que para Kant hay dado en primer lugar, tiene que poder estar presente junto con el yo que es el fundamento de mi subjetividad, en la que hay dado algo. Para poder relacionarse con el yo, este propio yo tiene que estar captado, y eso significa que en el tener ahí el yo —el pensamiento— está conjuntamente lo dado de este pensamiento, lo que él piensa. Y esto sólo es *dable* en este «tener conjuntamente ahí lo dado» que tiene ahí el yo.

La pertenencia-a-mí de algo se fundamenta por tanto en este original poder relacionar algo al yo que en cada caso ha de pensar algo. Esta síntesis original en la que lo dado en general es posible como dable enlaza lo dado con el yo en tanto que una mismidad que en todo momento es captable en su existencia. Y esta mismidad constante de aquello con lo que lo así dado está enlazado en general, o el enlazar en el que aquella mismidad constante del yo pasa a ser algo expresamente relacionado, es lo que constituye la unidad original del *cogito*. Es la unidad original que reside en la síntesis de lo múltiple en general con el yo existente: siendo *qua cogitatio*, es decir, a priori, pero apercepción pura, «unidad transcendental».

Cuando se lee esta explicación kantiana de la apercepción pura, se ve claramente cómo Kant lucha por hacer captable como síntesis esta estructura 325
última de la acción primordial del entendimiento. Aparentemente no hay nada más evidente de suyo que el que la conciencia de algo sea simultáneamente autoconciencia, y no se entiende que haya que seguir tratando sobre ello. Pero para Kant surge la pregunta de en qué se fundamenta esta pertenencia-a-mí de lo dado en general.

Las representaciones múltiples sólo puedo ponerlas respectivamente en relación mutua, y unificar a su vez las propias unificaciones, es decir, representar una conexión de la multiplicidad de las relaciones, y en concreto de modo que yo me conciba a mí mismo en ello como en cada caso el mismo yo enlazante, bajo el presupuesto de que previamente esté ya dada la posible conjunción de lo múltiple dado en general como totalidad con el yo del pensamiento de una determinada multiplicidad. Aquí se encuentra el «fundamento de la identidad de la apercepción» (B 134). Esta conjunción de lo dado en general con el yo está ya previamente dada en una síntesis previa en la que esta «unidad [original] está previamente pensada», «pensada antes» (B 133 s., Nota).

«Y de este modo, la unidad sintética de la apercepción es el punto supremo al que tiene que adherirse todo uso del entendimiento, incluso la lógica

entera, y después de ella la filosofía transcendental. Es más, esta facultad es el propio entendimiento» (B 134, Nota). Es decir, el entendimiento como enlazar es después de todo lo que constituye el a priori más original, según hallamos al comienzo de esta consideración en una reflexión general. Allí dijimos que era una argumentación extrínseca. ¿En qué se distingue de ello la explicación de Kant?

Kant dice que al enlace le corresponde la unidad: la unidad que ya está presupuesta como el «a qué» de la atención. Pero en el último análisis realizado se ha mostrado lo contrario: la síntesis original constituye ella misma la unidad. La unidad sintética original de la autoconciencia es, primero, la
326 síntesis que posibilita la unidad original, y, segundo, la unidad que posibilita la síntesis original. Lo segundo está constitutivamente contenido en lo primero. A la síntesis le corresponde el poner-se-a-sí-mismo-en-su-mismidad del yo, y concretamente del yo que piensa, que representa algo. Y la unidad *qua* apriori es consecuentemente un carácter de la *cogitatio*: la constante mismidad del enlazar en todo enlazar. A esta unidad Kant la llama cualitativa, a diferencia (cfr. B 131) de la categoría de unidad como categoría de cantidad en el sentido de particular dad y singularidad que, en el modo de la unicidad, se atribuye a las formas de la intuición pura en la medida en que sólo hay un único espacio y un único tiempo. La unidad cualitativa él la determina enlazando con una interpretación del *unum transcendens* (según el cual se dice: *omne ens est unum*): «Exigencia lógica y criterio de todo conocimiento de las cosas» es esta «unidad de la compilación de lo múltiple del conocimiento» (B 114). Esta exigencia de unidad es una «regla lógica de la concordancia del conocimiento consigo mismo» (B 116). Lógica: es decir, que reside en la estructura del propio entendimiento en tanto que *cogito me cogitare*.

Así pues, aunque el entendimiento es esencialmente enlazar, no es sólo enlazar, y ni siquiera es primariamente este enlazar, sino siempre un «yo enlazo». Es decir, enlazar en dirección a la multiplicidad de representaciones es sólo lo que es en cuanto tal enlazar de un subyacente a él tener-en cada caso-ya-enlazada conmigo, que enlazo, la multiplicidad de representaciones que hay que enlazar. Y en este tener-en cada caso-ya-enlazado lo que hay que dar en general (y en el enlazar) se encierra la constitución del «para», que corresponde al ser del yo. La síntesis original que realiza síntesis en general y que se pone como realizadora es una unidad: *monas*, mónada.

La pregunta fundamental para nosotros indaga la conexión del tiempo con el «yo pienso», así como su posibilidad. La confrontación crítica con Kant, en la que queremos ganar una visión positiva de la temporariedad, se
327 dirige al tiempo, al «yo pienso» y a su conexión. Para tener el suelo correcto

para la explicación del «yo pienso» y para no luchar contra un fantasma hay que aclarar aún más el sentido de este acto original de la espontaneidad.

Si se tratara de una interpretación extensa de Kant, sería necesaria entonces una confrontación con la interpretación de la apercepción en el neokantianismo. Aquí se puede prescindir de ello. Remarco sólo como orientación que el neokantianismo de casi todas las tendencias habla de un sujeto que llama cognoscitivo o lógico, de la conciencia en general, que sería algo lógico, un mero concepto. Recientemente se ha intentado realizar esta interpretación gnoseológica, que es una pura construcción, enlazando con la doctrina de la persona de Scheler. Con este enlazamiento la confusión se hace aún mayor y aún resulta menos posible captar el sentido simple de la apercepción transcendental. Sobre todo hay que ver que Kant jamás pensó en determinar este yo de la apercepción transcendental, esta conciencia en general, como un mero concepto.

Kant distingue entre una apercepción empírica y una transcendental, es decir, autocaptación. La empírica es el intuir la multiplicidad de las representaciones en su sucesión por medio del sentido interno. En ella, en tanto que intuición empírica, se dan fenómenos, objetos, aunque científicamente indeterminados, como algo psíquico que está articulado de tal o cual modo como sensación, tendencia, placer o aversión: un concebir un «de tal o cual modo» objetual que es determinable en su contenido quidditativo. La apercepción transcendental, por el contrario, es, como dice el nombre, un autoconcebirse que se entiende en atención a la posibilidad de un conocimiento a priori, es decir, ella misma es el apriori más original del conocimiento.

El «yo pienso» es el contenido expreso de una «representación meramente intelectual de la autoactividad de un sujeto pensante» (B 278). Es la expresión de un llano concebirme a mí mismo: *sum cogitans*, soy pensante. «Pienso, luego existo, no es una conclusión» (*Opus postumum*, Akad.-Ausg., 328
vol. XXII, p. 79). El «acto de la apercepción *(sum cogitans)* no es todavía un juicio sobre un objeto» (ibíd., p. 89). «Cierto que la representación: "yo soy", que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, es lo que incluye en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no es un conocimiento de él, ni por tanto uno empírico, es decir, una experiencia» (B 277). Desde este contexto se vuelve clara la nota al § 25 (B 157 s.): «El «yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. Es decir, la existencia está ya dada con ello, pero el modo como yo la determino, es decir, como he de poner en mí lo múltiple que pertenece a ella, no está aún dado con ello». Lo que hay representado es «sólo la espontaneidad del determinar», que hace «que yo me llame inteligencia». Es decir, en esta apercepción

meramente se da mi existencia *qua* existencia, pero no se determina como objeto.

El *cogito* en tanto que dicho dice: *me cogitare-me esse-sum cogitans*. En esta autocaptación no hay que establecer nada acerca del «qué» específico. La autocaptación, en tanto que apriori original, tiene la función de dar aquello a lo que, en tanto que unidad idéntica y constante, se refiere todo lo múltiple dado y determinado del conocimiento. Lo que sabe la conciencia lógica no es el «qué» específico, sino sólo «que yo soy» (B 157). Considerándola en cuanto a la determinación de lo psíquico, esta captación del sí mismo no tiene contenido específico, está vacía. No dice nada acerca de cómo me manifiesto a mí, de como qué me manifiesto a mí, ni dice lo que yo soy como cosa en sí. Este acto no aporta ni con mucho un conocimiento de mí mismo (B 158), sino sólo el conocimiento de que yo existo: existencia en el sentido de estar presente. Mi «existencia» está dada «mediante ello». Por eso dice Kant en el *Opus postumum* (Akad.-Ausg., vol. XXII, p. 69): «La conciencia de mí mismo es un acto lógico». «Este acto, el del pensamiento, es meramente lógico, mediante él no doy aún ningún objeto» (ibíd., p. 79). Con «lógico» Kant quiere decir que el ente no se intuye, que no se da en su «qué», sino que sólo se pone, se capta como constatación y en su existencia.
329 Y este *cogito me cogitare* es acto de la espontaneidad, constantemente reiterable en su mismidad, de modo que en él me identifico constantemente como existiendo, en mi existencia y sólo en ella. Que éste, el acto, sea «lógico» no significa en absoluto que el pensamiento piense algo pensado, de modo que a partir de esto luego se pretendiera concluir que si es algo meramente pensado, algo meramente lógico, es un concepto, y que por tanto el sujeto gnoseológico es un mero concepto, como si el punto supremo con el que hay que enlazar toda filosofía, toda filosofía transcendental, a Kant se le hubiera ocurrido entenderlo como un mero concepto.

Este yo que se pone a sí mismo, que se da a sí mismo en su estar presente, es la «personalidad lógica» (*Reflexiones*, Akad.-Ausg., vol. XVIII, n. 5049). Pero esto no significa en absoluto que sea algo lógico en el sentido de meramente pensado, ni esto a su vez en el sentido de concepto. En esta posición, el yo se da como existiendo. No enuncia ningún «qué», es decir, no se atribuye ningún predicado, sino que este «yo» es sujeto de una proposición sin predicado: de una posición. Es decir, el yo es «sujeto» y sólo sujeto [5]. En tanto que este sujeto, subyace a toda proposición y a todo enunciado. Todo *cogitare* es *me cogitare*. «Pero por eso significa sólo un sujeto que luego no es

[5] Yo - soy, y concretamente yo - *cogitans*. Yo, el enlazante del enlazar. Mi estar copresente en todo momento en todo enlazar.

un predicado, primero porque no se piensa ningún sujeto para él, y segundo porque es el presupuesto y el sustrato de los otros» (*Reflexiones*, ibíd., n. 5297).

Aquí hay que ver cómo Kant enlaza con el concepto de sujeto una equivocidad peculiar. El sujeto es sujeto en el sentido de la diferencia respecto del predicado: el yo es sujeto sin predicado. Pero este sujeto sin predicado *qua* yo es al mismo tiempo sujeto en oposición al objeto, y por tanto el sujeto que —en la medida en que la síntesis original de la unidad se fundamenta en él e incluso constituye su ser— es en tanto que tal la condición de po- 330
sibilidad de captar un ente, en la medida en que con esta captación se corresponde la cocaptación del ente como uno. Y por eso a este yo que en la apercepción pura es captable meramente conforme a su constante e idéntico estar presente Kant lo llama la «personalidad lógica». Personalidad en la medida en que se la entiende conforme a su operación primordial en el sentido de la operación original del entendimiento como enlazar en general, concretamente como enlazar consigo mismo lo dado en general. En qué medida en este análisis de la unidad transcendental de la apercepción Kant no se mueve en un círculo, como podría decirse, lo explicaremos aún más exactamente, para luego preguntar qué es esta síntesis original de lo dado en general con el yo.

En primer lugar hay que rechazar un malentendido. Podría decirse que Kant insiste expresamente en que el enlazar presupone la unidad. La respuesta a la pregunta acerca de qué es esta unidad que sostiene este enlazar en general diría: síntesis. ¿Y esta síntesis? *Qua* enlazar, en ella se representa a su vez previamente la unidad, es decir, ella, la síntesis, hay que reducirla de nuevo a la unidad, y esta unidad de nuevo a la síntesis, y así hasta el infinito. De este modo no se llega a ningún asidero, sino a lo contrario de lo que Kant está buscando: lo original, algo único a lo que haya de poder referirse todo. Aquí se pasa por alto que la síntesis que Kant llama original y en la que él hace que se fundamente la unidad que hace posible a toda síntesis, y por tanto también a esta misma síntesis fundamentante, que esa síntesis no es una síntesis cualquiera, sino una eminente. Lo distintivo de esta síntesis consiste en que una de las cosas que enlaza es el yo, y yo significa: yo pienso. Yo soy aquello «para» lo que algo puede estar dado. Yo soy el propio «para» existente. El yo es el «ser para qué» para lo dable y por tanto determinable. El «para qué» de lo dable que yo soy es a su vez lo determinante. Un enlazar con este yo, es decir, un hacer existir algo con este yo, dice justamente cómo algo en general obtiene la posibilidad de estar dado para... Este enlazar no requiere de otra atención a algo respecto de lo cual los elementos enlazados 331
puedan ser uno, sino que el «a qué» de la atención, la unidad, es uno de los

propios elementos enlazados. En tanto que algo está reunido con el yo, con el «yo pienso» (*cogito*, represento: en el sentido más vacío), ya no requiere de otra unidad, sino que la conjunción del enlazar es el estar dado en general para un *yo*.

El atender a «yo soy el que piensa», *ego sum cogitans*, es también al mismo tiempo la síntesis, pues yo *qua* yo significa: yo pienso, es decir, me refiero a lo dado. Captar el yo en su estar presente es (*qua* captación del «yo pienso) cocaptación de lo pensado por su pensamiento. Por eso insiste Kant con tanto apremio en que el yo no está dado como objeto en el sentido de objeto en el que yo pueda detenerme para decir algo sobre él. Sino que captar el yo significa captar el «yo pienso», es decir, captar el «para qué»: «para algo», y por tanto en un captar lo dable para... Captar el «yo pienso» significa que yo en tanto que captante realizo el «yo pienso», es decir, pensar, es decir, determinar, enlazar lo múltiple. Darse a sí mismo en el puro ahí —*qua* yo— significa «ser» el «para», y eso significa hacer posible la donabilidad de algo dado para mí.

Lo que hace difícil la comprensión de estos fenómenos son los medios inapropiados con los que Kant tiene que tratar de captarlos. Primero, la estructura formal del enlazar en general debe ser suficiente para determinar un ente (yo) de un ser totalmente peculiar, y luego el sentido del ser de este ente se deja indeterminado a lo largo de toda la consideración; es más, lo que resulta aún más funesto, se lo entiende directamente en el sentido de estar presente. No sólo se recoge la posición cartesiana del *cogito sum* en su repercusión para el sentido del apriori, sino también al mismo tiempo la versión indiscutible del concepto de ser del *esse* como *esse creatum*, del estar presente y del suceder. (Aquí no puedo mostrar más por extenso que el *sum* de su *cogitum sum* Descartes lo toma de hecho en este sentido: eso lo he de-
332 mostrado en lecciones anteriores mediante una minuciosa intepretación de las *Meditaciones*.)

En último término, estas estructuras del yo y del «yo pienso» Kant las interpreta en cuanto al estar copresente de lo presente en general con un yo. Pero simultáneo con ello es también el yo en tanto que teniendo, en tanto que aquello para lo que algo está presente, en tanto que lo constantemente idéntico a cuyo estar presente el pensamiento *qua* «yo pienso» puede retornar en todo momento en el que es posible un estar copresente en general. Formulado concisamente: Kant hace el intento de interpretar el «yo pienso algo», o, en general, el «yo tengo dado algo», con determinaciones de ser que corresponden al algo que puede estar dado, pero precisamente no al «yo pienso» ni al ser el yo. Cree poder captar la «personalidad lógica» en las estructuras formales que están tomadas de un ente que, en sentido kantiano,

es lo absolutamente opuesto al yo en términos de ser. Él determina el yo, que de hecho ve y entiende como lo único que es lo más original, con determinaciones de ser formales y vacías.

Así pues, la síntesis original se distingue merced a que ella, en sí misma, existe como un referirse del yo que es en cada caso un «yo tengo»; a que ella es simultáneamente en sí misma el atender a la unidad que es previamente constitutivo para ella misma en tanto que síntesis. El «yo», o, como dice Kant continuamente, la apercepción pura, es esta síntesis original, o la «unidad» es la unidad sintética de la apercepción pura.

La síntesis original que aquí hemos interpretado al hilo del fenómeno de la autocaptación es además la más original, porque en ella se fundamenta todo enlazar concreto, que a su vez requiere de un atender determinado a la unidad, de un representar la unidad. Pues bien, se trata de hallar estas unidades que se atribuyen a las diversas operaciones posibles del entendimiento *qua* unificaciones, si es que se ha de exponer el apriori de lo conocido por el conocimiento de la naturaleza, en concreto lo previamente pensado en los principios, en los enunciados fundamentales. Estas unidades son para todo juzgar el «a qué» del atender. Kant las encuentra, cree encontrarlas fijando 333
los modos posibles de unificar, es decir, perfilando una tabla de los juicios en tanto que formas posibles de enlazar, donde luego se da también la totalidad de las formas posibles de unidad en tanto que los posibles actos de atender para estos determinados modos de enlazar. Y la captación conceptual de estas unidades en tanto que los diversos «a qué» posibles de la atención del enlazar son las categorías. Con ello queda expuesta la constitución transcendental, la constitución apriórica del segundo tronco del conocimiento, es decir, del entendimiento. La constitución del primer tronco, de la sensibilidad, se determinó mediante las formas del intuir: espacio y tiempo.

El dato como tal sólo es posible en un «para», que está constituido mediante una síntesis original que se expresa en el «yo pienso». Esta síntesis es condición de posibilidad de todo enlazar concreto, y transcendentalmente (a priori) es la condición de posibilidad de la función primaria de la unidad, del juzgar como operación pura del entendimiento. Ésta, o los conceptos puros de la unidad que pertenece a todo modo de función, debe tener a priori un contenido específico propio (pues son determinaciones de la esencia de contenido específico propio que es la naturaleza). ¿Desde dónde se determina a priori esta especificidad propia, dado que, en tanto que transcendental, no puede extraerse de la experiencia? ¿Cómo es posible en general la verdad transcendental? Estos conceptos puros del entendimiento, en tanto que las unidades constitutivas para las meras operaciones vacías del entendimiento, ¿cómo pueden tener relación con objetos, con objetos de-

terminados de modo específico y propio? ¿Qué es lo dado esencialmente a priori, y qué es lo dado universalmente, y concretamente en primer lugar de tal modo que sea lo dado en general para toda operación del entendimiento que deba determinar algo en el objeto, y en segundo lugar de tal modo que esto universalmente dado determine todo lo empíricamente dado en su estar dado?

Esto dado a priori que se halla a priori y universalmente «antes» del entendimiento y que a la vez determina todo lo dable de la sensibilidad es, según Kant, el tiempo. Porque es forma del dato del sentido interno, es forma
334 del darse aquello a lo que en primer lugar y únicamente puede dirigirse la operación del entendimiento en tanto que operación del sujeto (el entendimiento permanece «en el sujeto»). Pero en consecuencia ella no es pese a todo forma del sentido externo, ni justamente forma para los fenómenos cuya determinación es tarea del conocimiento de la naturaleza. Por tanto hay que mostrar primero en qué medida el tiempo, aunque primeramente y en realidad es forma del sentido interno, pese a todo puede ser también forma del sentido externo y de su dato, y por tanto tiene que ser el apriori al cual tiene que referirse universal y primariamente toda operación del entendimiento en tanto que enlazar lo dado.

§ 27. El tiempo como la forma universal a priori de todos los fenómenos

¿En qué medida el tiempo en tanto que intuición pura es la forma universal de todo lo dado? ¿Cómo muestra Kant que el tiempo, aunque primariamente y en realidad sólo es forma del sentido interno, también es forma del externo?

Hay que retener dos frases: «El tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos» (B 49). Y: «Por el contrario, determina las representaciones en nuestro estado interno» (B 50). Es decir, con la misma evidencia con la que aquí el tiempo se deniega a los fenómenos externos y se atribuye exclusivamente a los fenómenos internos, Kant demuestra, justamente a partir de la segunda frase, que la primera es acertada sólo relativamente. Él muestra: «El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general» (B 50); «la condición formal del enlace de todas las representaciones» (B 177). Por el contrario, el espacio está «limitado meramente a fenómenos externos» (B 50). Es decir, en relación con el tiempo Kant derriba el límite que hemos mencionado expresamente antes (en la primera frase). ¿Por qué vía?

El tiempo es, en primer lugar, la forma del sentido interno, de las representaciones que se manifiestan para éste. En tanto que determinaciones del

ánimo, éstas corresponden al «estado interno», son *cogitationes*. El ánimo es un ámbito que nosotros «ocupamos» con *cogitationes*, con representaciones. 335
Kant dice (B 67): «Las representaciones de los sentidos internos constituyen el auténtico material con el que nosotros ocupamos nuestro ánimo». Pero en la medida en que ocupamos con ellas nuestro ánimo, es decir, en que nos las hemos dado en el sentido interno, ellas están en la forma del tiempo. También el representar de los sentidos externos, en tanto que acontecimiento psíquico, es algo que está dado en el sentido interno. Las «representaciones en sí», al margen de lo que representen, son estados internos. En la medida en que las representaciones de los sentidos externos son *qua* representar estados anímicos, están «en el tiempo», son sucesivas: eso lo son «en sí». Pero ellas, en tanto que representar, representan algo, son representaciones en el sentido de lo representado. En la medida en que Kant emplea las representaciones con esta equivocidad —representar y representado—, puede tomar a su vez el ser-en-el-tiempo del representar como ser-en-el-tiempo de lo representado. Es decir, los fenómenos externos, por vía del representar —como tal, según Kant, están dadas al sentido interno—, están determinados ellos mismos en la sucesión, están ellos mismos en el tiempo.

«Porque todas las representaciones, al margen de que tengan como objeto cosas externas o no, en tanto que determinaciones del ánimo corresponden pese a todo en sí mismas al estado interno, pero este estado interno, bajo la condición formal de la intuición interior, corresponde por tanto al tiempo, así es el tiempo una condición a priori de todo fenómeno en general, y en concreto la condición inmediata de los fenómenos internos [...] y justamente mediante ello mediatamente también de los fenómenos externos. Si yo puedo decir a priori [es decir, desde el sujeto] que todos los fenómenos externos están en el espacio y que están determinados a priori según las relaciones del espacio, a partir del principio del sentido interno puedo decir en general que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos [todo ente que sale al encuentro], están en el tiempo y se mantienen necesariamente en las relaciones del tiempo» (B 50 s.). Ésta es por tanto la deducción con cuya ayuda Kant demuestra el tiempo como la forma universal del dato de lo determinable en general, y por tanto el tiempo pasa a ser el primer y único objeto posible a priori de un determinar 336
puro apriórico, es decir, de las operaciones puras del entendimiento. Por eso el tiempo pasa a ser para Kant en cierto modo el suelo del que extrae para las formas puras y para las formas vacías de la unidad de las operaciones del entendimiento —las categorías— su especificidad propia.

Kant concluye del ser-en-el-tiempo de lo psíquico, del representar, al ser-en-el-tiempo de lo representado. ¿Por qué concluye en general de este

modo? ¿Qué es lo que exige atribuir también la determinación temporal a los fenómenos de las percepciones externas, a los fenómenos externos? La experiencia natural dice que también ellos están determinados temporalmente. Conforme a la teoría kantiana no pueden estarlo inmediatamente, de modo que hay que mostrar que lo están «por mediación» del sentido interno, *qua* estados suyos. Pero esta argumentación, primero, es fenomenológicamente innecesaria, no se requiere de ella; y segundo, tampoco es en absoluto concluyente. Pues a partir de que lo psíquico discurre en el tiempo no se sigue absolutamente nada sobre lo físico representado. Al contrario, si esta argumentación fuera legítima, entonces de ella se tendría que seguir que también los números son «en el tiempo», y lo mismo los objetos de la geometría pura, que pese a todo y con toda seguridad no trata de los procesos naturales. Es más, de igual modo todo lo que se piensa o se representa en alguna operación del ánimo: las categorías, los conceptos puros del entendimiento, en la medida en que son pensados por filósofos transcendentales, pues este pensamiento, este representar, estas «representaciones en sí» también son después de todo estados del ánimo. Pero Kant niega pese a todo tal cosa, si pensamos por ejemplo en cómo tacha el «simultáneamente» en su interpretación del principio de contradicción. ¿O los actos de la espontaneidad están excluidos del ser-en-el-tiempo de las *cogitationes*? ¿Hay, así pues, *cogitationes* fuera del tiempo y otras en el tiempo? ¿*Cogitationes* cuyo objeto representado está además también en el tiempo y otras en las que no es así?

337 Que y por qué esto es así Kant no lo mostró jamás: lo presupone fácticamente. Pero el suelo de su argumentación es el presupuesto cartesiano de que lo que hay dado en primer lugar es el representar, y el camino único y necesario hacia lo representado parte de él y atraviesa por él. Este presupuesto también le impide ver que el mundo circundante, e igualmente el mundo, está dado inmediatamente, es más, aún más inmediatamente que lo dado del sentido interno, y que en la experiencia del mundo circundante se experimentan cooriginalmente una sucesión o un ser simultáneo. En primer lugar experimentamos la sucesión en el cambio del día y la noche, en el curso del sol, en el cambio locativo de las cosas del mundo circundante, etc. El sol: conforme a él se determina el tiempo, luego él es el tiempo. El tiempo es el sol, el cielo: estos enunciados mencionados no son cosas fantaseadas, sino incluso lo que se ve en primer lugar. Todavía Platón dice que el cielo es el tiempo. A partir de ahí se vuelve del todo claro que el tiempo sale al encuentro en primer lugar justamente en los datos del sentido externo, y que se requiere ya de una actitud muy artificiosa para verlos primeramente, como Kant pretende, exclusiva y puramente en la sucesión de las representa-

ciones. Fue Aristóteles en su tratado sobre el tiempo el primero que remarcó que el tiempo también se lo puede hallar cuando está oscuro, es decir, cuando no veo nada del mundo, sino que requiero puramente de mí mismo y del curso de mi pensamiento: tiempo en el κίνησις del νοεῖν del alma.

La demostración kantiana de la universalidad del tiempo es insostenible en su motivación, en sus presupuestos y en su proceso. Cierto que el resultado es indiscutible. Pero que Kant necesite primero de esta demostración y que haga uso de ella descubre los presupuestos de su posición. Hay que retener ésta y entender cómo y como qué se determina el tiempo a la luz de aquélla.

Conocemos ya una doble caracterización del tiempo: 1) Tiempo como intuición pura. Intuir es una determinación del ánimo. El tiempo es «exclusivamente una condición subjetiva» y «fuera del sujeto no es nada» (B 51); 338
«no depende de los propios objetos, sino meramente del sujeto que intuye [¿que intuye el tiempo o que intuye los objetos?]» (B 54). El espacio y el tiempo «existen sólo en los sentidos y fuera de ellos no tienen ninguna realidad» (B 148). Estas observaciones, así como el comienzo del § 6 de la *Estética transcendental,* ponen en claro cómo Kant, como ya se indicó antes, transforma el concepto de tiempo en Newton como *res* y el de Leibniz como *ordo rerum* en una *cogitatio*, en una determinación del ánimo. Pero al mismo tiempo hemos conocido: 2) una determinación del tiempo como «a qué» de un determinado atender, concretamente como magnitud infinita, representada como dada. En esta segunda caracterización el tiempo es un todo infinito de la multiplicidad pura de la sucesión, o como dice Kant, tiempo como un *quantum*. Ahora hay que aprovechar lo que se acaba de obtener, y al mismo tiempo llevarlo a una interpretación radical desde la que se haga clara la conexión entre las dos caracterizaciones que hemos mencionado en primer lugar.

§ 28. Tiempo como autoafección pura original

El intuir puro, el tiempo, se ha interpretado como atender previo y atemático a la multiplicidad pura como tal, «en la que no hay otra cosa que relaciones de sucesión». Este acto previo de atender es un modo de ser del ánimo. Éste toma de sí mismo este atender-a: tiene el modo de ser de prestar necesariamente esta atención. Pero hemos mostrado que el «a qué» es la condición de que algo en general salga al encuentro. El tiempo es aquí la condición de posibilidad de que lo que se da en general pueda darse en la articulación de la sucesión. El «a qué» es un conjunto puro que se da a sí

mismo de la sucesión. Es decir, en este acto previo de atención el ánimo o el propio sí mismo se da desde sí la posibilidad fundamental de que algo pre-
339 sente pueda salir al encuentro. Este atender-a, este previo aunque atemático tener el «a qué», es el apriórico dejar salir al encuentro de sí: el modo fundamental de ser del sí mismo en el que éste, desde sí, deja que otra cosa —el «a qué»— salga al encuentro, en el que se deja abordar por ella, o, dicho en términos kantianos, en el que se deja afectar. El atender-a previo y atemático es la autoafección original del ánimo en la que éste se conduce respecto de tal cosa como una magnitud infinitamente dada, es decir, el tiempo. El tiempo, en tanto que el «cómo» del dejarse dar en general, es la forma más original y universal de la donabilidad, la autoafección original y universal, el abordarse a sí mismo del sí mismo en tanto que condición óntica de posibilidad de que algo salga al encuentro. En la medida en que esta afección no se basa en la sensación, es decir, que no corresponde a ninguna intuición empírica, tiene que designarla autoafección «pura». Aunque el intuir como intuir puro (el tiempo) no es un *intuitus originarius* en el sentido de *intellectus archetypus*, pues el sujeto no crea por primera vez el tiempo, pese a todo es sin embargo un *intuitus derivativus*, y concretamente un *intuitus originarius* de un ente creado. El sujeto existente en tanto que creado tiene aquí la posibilidad de afectarse a sí mismo desde sí mismo consigo mismo, y concretamente en un sentido totalmente original. Por eso digo que, según Kant, el tiempo es la autoafección pura original y universal. Hasta ahora la interpretación de Kant ha pasado totalmente por alto este sentido propio del tiempo, aunque en un pasaje Kant capta expresamente de este modo el fenómeno del tiempo.

El tiempo como la autoafección pura original es el resultado del análisis fenomenológico, y no es otra cosa que lo que dice Kant. Eso que hemos llamado atender al «a qué» mencionado, dice Kant, «no puede ser otra cosa que el modo como el espíritu es afectado por su propia actividad, a saber, por este poner su representación, y por tanto por sí mismo, es decir, conforme a su forma es un sentido interno» (B 67 s.). En lugar de este poner «su» [en femenino] representación (es decir, su representar [de ella]) que aparece
340 en la edición original, las ediciones posteriores lo han enmendado como «su» [en neutro], lo cual resulta del todo innecesario y quita a la frase su exactitud. Hay que decir que aquí la espontaneidad del sí mismo es lo que es en los modos de su representar, entre los que se encuentra originalmente el atender que hemos caracterizado —el tiempo— y que por tanto la espontaneidad es igual de originalmente, *qua* autoafección, receptividad. El tiempo, entendido como esta autoafección original, es el «dejarse dar por anticipado del a qué» como condición de posibilidad de todo ocuparse del

ánimo con representaciones en tanto que lo múltiple previamente dado, previamente dado para el determinar enlazante del entendimiento. En la autoafección que es el tiempo, el sí mismo, al que en base a este autoafectarse debe poder salirle algo al encuentro, se pone como tal. («El tiempo da lo determinable» (B 158, Nota); este dar en tanto que tal es acto de mi actividad.) Este poner no surge por afección, sino que la autoafección —el tiempo— es la condición de posibilidad de toda afectabilidad, es decir, dicho fenomenológicamente, de un posible ser hacia otro ser que ha de poder salir al encuentro.

En el sentido de la problemática kantiana, según la cual lo dado en primer lugar es el sujeto y sus representaciones, por cuya vía nosotros captamos y determinamos luego el mundo externo, en el sentido de esta problemática se encierra que esta multiplicidad en general de representaciones tiene que estar dada, es decir, que nosotros tenemos que ser dables en general para nosotros mismos. Es en esta limitación (dicho en términos de Kant) como hay que tomar lo que antes se dijo sobre el tiempo como autoafección. Porque el tiempo como forma de la intuición Kant lo limita injustificadamente al sentido interno, porque además no siguió indagando el plexo estructural del atender-a, el «a qué» ni el dejar salir al encuentro lo múltiple, tampoco el plexo estructural del tiempo que hemos expuesto como autoafección original, universal y pura pudo mostrarse inequívoca y decisivamente ni en correspondencia con el significado fundamental de esta consistencia estructural. La doble determinación del tiempo sólo se hace comprensible así: 341
primero como intuir puro, y segundo como todo infinito de la multiplicidad de la sucesión. El previo «dejarse dar algo» —atemáticamente— es el tiempo, y lo que el «dejarse dar» se da es el tiempo, es decir, el sujeto se afecta consigo mismo. Sólo en la interpretación del tiempo como autoafección original y pura se puede obtener el auténtico conjunto del fenómeno del tiempo. Las determinaciones anteriores de la *Estética transcendental*, que la mayoría de las veces meramente se enumeran sucesivamente sin entenderlas en su conjunción, estas determinaciones son sólo determinaciones parciales de este conjunto, a saber, que el tiempo es autoafección. El tiempo es lo que se deja dar lo intuible puro, y en ello es intuido él mismo. No comparece por tanto objeto alguno.

Kant no avanzó más en esta dimensión del fenómeno del tiempo, pero de hecho se toma en serio este sentido del tiempo cuando se emprende la investigación de la conexión del tiempo con el «yo pienso». Ciertamente hay que insistir en que, curiosamente, justo esta determinación fundamental del tiempo, tal como subyace específicamente a sus explicaciones, precisamente en los capítulos principales de la consideración del tiempo: las ana-

logías y el esquematismo, queda completamente en el transfondo, y éste es el motivo por el cual estas partes tienen que quedar forzosamente incomprendidas por los intérpretes. En Kant resalta más bien otro concepto de la autoafección: el entendimiento como determinar lo dado y en general la espontaneidad de la síntesis. La imaginación ejerce una «acción sobre el sujeto pasivo cuya facultad es él [el propio entendimiento], del cual decimos con razón que el sentido interno se ve afectado por él» (B 153 s.). El sentido interno es «afectado por nosotros mismos. Todo acto de la atención puede darnos un ejemplo de ello» (Nota B 156 s.). El entendimiento determina aquí el sentido interno como intuición interior, es decir, determina como un objeto lo que en la síntesis me es meramente dado. Aquí autoafección
342 significa abordarse a sí mismo, a saber, el pensamiento afecta y aborda a lo dado. Kant indica (B 152) que la idea de la autoafección tiene que tener algo de paradójico, pues la afección es algo distinto de la función: afección de los sentidos frente a la función del entendimiento. Entendimiento como espontaneidad y sensibilidad como receptividad. Ahora bien, especial y exclusivamente en el primer fenómeno que hemos mencionado de la autoafección, la propia espontaneidad ha de ser receptividad, es decir, el sí mismo debe ser en su ser la condición de posibilidad de que algo le pueda salir al encuentro.

Con la interpretación del tiempo como autoafección original, universal y pura, hemos retomado en un fenómeno esencial las anteriores características dispares del tiempo. Pero con este fenómeno hemos llegado a un plexo que ya habíamos tanteado en el análisis de la apercepción transcendental. Después de todo, ésta también era algo así como una condición de posibilidad de la «existencia» (Kant) de objetos, de entes en tanto que lo objetivamente determinable. Y esta apercepción transcendental era también ella misma un acto de la espontaneidad. Es decir, esta espontaneidad del yo (del sí mismo) es igual de originalmente apercepción pura y autoafección pura, «yo pienso» puro y tiempo. Y con ello se habría reunido aquello por cuya conexión se pregunta en la pregunta fundamental que hemos formulado. Hemos dicho (§ 24): «se trata de las condiciones de posibilidad de una conjunción del tiempo con el "yo pienso"». Y: «Sólo una vez que se ha planteado así la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del ser de esta conexión existente entre las dos determinaciones del ánimo (el tiempo como intuición pura y el "yo pienso" como acto de la espontaneidad), se ha concebido la pregunta filosóficamente». La interpretación del tiempo que hemos obtenido ahora aclara la conexión entre el tiempo y el yo, entre la autoafección y la apercepción transcendental. O, dicho con más precaución: pone directamente ante la auténtica dificultad.

Para Kant hay dos autoposiciones en la espontaneidad. En el curso de sus preguntas Kant llegó a esta dimensión, pero precisamente no la planteó temática y primariamente para su investigación, sino que, de modo característico, él avanza siempre sólo reductivamente a estas determinaciones: para él siguen siendo simplemente determinaciones del ánimo, *cogitationes* de la *res cogitans*, determinaciones que ahora se atribuyen a los dos troncos tal como ya los conoce la tradición: sensibilidad, αἴσθησις, y entendimiento, νόησις. Según Kant, esta caracterización de la *res cogitans* mediante la espontaneidad y la receptividad es la caracterización metafísica u ontológica del sujeto, mientras que, por el contrario, la determinación de la sensibilidad y el entendimiento respectivamente en tanto que facultad de intuir y facultad de los conceptos es la caracterización lógica. Kant establece esta diferencia en la introducción a su *Lógica*, apartado V (Akad.-Ausg., vol. IX, p. 36). Es decir, la espontaneidad y la receptividad en tanto que caracteres ontológicos determinan el modo de ser del sujeto, y la facultad de intuir y la facultad de enlazar, en tanto que determinaciones lógicas, la conducta. Pero de este modo en un primer momento ambas quedan inexplicadas en su conexión. ¿En qué medida —así hay que preguntar— esta conducta, este intuir y enlazar, se fundamenta en aquel ser determinado de la espontaneidad y la receptividad? La posibilidad de estos dos modos de ser del sujeto (espontaneidad y receptividad) hay que determinarla pese a todo desde el modo fundamental del ser de este ente. 343

Así pues, hay que aclarar cuál es la conexión entre el tiempo *qua* autoafección y el «yo pienso» en tanto que apercepción. Si quisiéramos seguir indagando en Kant en esta dirección para hallar información, no la encontraríamos. Kant no planteó esta pregunta temáticamente: él se queda en esta yuxtaposición de las posiciones de la espontaneidad. Esto resulta claro a partir de los esbozos en el *Opus postumum* (cfr. E. Adickes: *Kants Opus postumum*, 1920, § 282 y § 286; corresponde a Akad.-Ausg., vol. XXII, VII conv.). En esta dirección no hay que aguardar nada en el curso de la concepción del yo, el sí mismo, la conciencia, la persona. Por eso, para llegar a 344
una nueva comprensión de esta conexión a partir de la problemática kantiana, tenemos que emprender otro camino, a saber, mirar ahora cómo el tiempo actúa como autoafección en la conexión con el «yo pienso». Y en ello constataremos que, de hecho, en la explicación de esta conexión entre el tiempo y el «yo pienso» Kant es capaz de seguir explicando el tiempo, sobre todo su función, pero que él, en cierta manera, jamás excede los límites entre el tiempo y el «yo pienso», y que en lo fundamental no puede excederlos, porque para él está fijado dogmáticamente de entrada que el «yo pienso» y toda espontaneidad se hallan fuera del tiempo. A causa de ello, sus explica-

ciones conducen en último término a una oscuridad que desde sus propios presupuestos ya no se puede aclarar. Y con ello nos hallamos de nuevo en unos límites tal como ya los caractericé antes, unos límites que se encuentran en todo trabajo de la filosofía: no límites de la capacidad de concebir, límites concernientes al grado de agudeza mental ni al grado de conocimientos ni al grado de formación, sino límites que vienen dados con la propia existencia histórica. Ahora bien, y éste es el misterio, en la medida en que estos límites se toman concretamente en serio, ellos son las condiciones de posibilidad de una productividad filosófica auténtica, tal como Kant nos la ha enseñado.

§ 29. La pregunta por la conexión entre el tiempo como autoafección original y el «yo pienso»

La pregunta es ahora por la conexión entre el «yo pienso» y el tiempo[6]. La respuesta la buscamos por vía de mostrar qué papel desempeña el tiempo en
345 la tarea fundamental de la investigación transcendental de Kant. Ésta tiene por tema el esclarecimiento de lo conocido por el conocimiento de la naturaleza desde el apriori, es decir, desde las operaciones originales del sujeto. Las operaciones y posiciones del ánimo pertenecen a los dos troncos de la sensibilidad y el entendimiento. Éste determina a aquélla. Se pregunta en qué sentido el apriori universal de la sensibilidad, el tiempo, es lo determinable para el apriori del entendimiento, la unidad sintética de la apercepción. ¿Qué aspecto tiene esta determinación apriórica, transcendental y universal del tiempo que previamente ha de hacer posible en general la experiencia

[6] Se trata del intento de concentrar las características del tiempo, de hacer visible el tiempo como fenómeno unitario a través de las determinaciones heterogéneas y aparentemente dispares. Sólo desde aquí puede captarse cómo este fenómeno viene al papel central en la *Crítica de la razón pura*.
El tiempo es la autoafección original, universal y pura, el autoabordarse consigo mismo. Original: porque desde él mismo. Universal y transcendental: porque es el «dejarse abordar por» que subyace previamente a todo determinado ser abordado. Puro: porque no está determinado empíricamente, no en una particularización conforme a experiencia, sino el tiempo como totalidad, y eso significa a la vez atemáticamente, no en una experiencia objetual. Yo me dejo abordar de continuo por mí mismo desde mí mismo, y en concreto de tal modo que lo que a mí me aborda no es considerado ello mismo.
El tiempo es anteder-a puro. El tiempo es el «a qué» del propio atender. El tiempo es lo que se da a sí mismo atemáticamente *qua* tiempo, y en concreto de tal modo que él mismo se vuelve justamente con ello condición de posibilidad de la conducta respecto del ente.
En cierta manera Kant ve este carácter del tiempo, pero en lo fundamental queda indeterminado, no sopesado, lo que guarda conexión con la indeterminación fundamental del modo de ser de la espontaneidad.

concreta y científica y la investigación de la naturaleza? ¿Cómo se entiende aquí el tiempo, y qué significa aquí «determinación del tiempo»?

Este plexo de preguntas tenemos que verlo a la vez con más nitidez en el horizonte de los fenómenos que se han puesto de manifiesto con la interpretación fenomenológica de la problemática kantiana. El tiempo es la condición de posibilidad de que algo en general salga al encuentro, y en tanto que esta condición tiene el carácter de un atender previo y atemático al conjunto infinito, a la multiplicidad pura de la sucesión. Y este atender tiene a su vez la estructura del autoabordarse del sujeto. Es el modo fundamental del dejar que lo presente salga al encuentro desde él, desde el propio atender. Por otro 346
lado, el «yo pienso» es la condición de posibilidad del «para qué», al cual puede salirle al encuentro en general lo que sale al encuentro. En tanto que esta condición, tiene el carácter del atender original al constante estar presente del mismo yo al que algo debe salirle al encuentro. En tanto que este atender, es síntesis original. Y este atender tiene la estructura del ser del sujeto: desde él mismo hacia él mismo, y dejar-estar-compareciendo algo con él mismo como el continuo «para qué». Ambos: tiempo y yo, son el «a qué» de un atender. Ambos atemáticos: el tiempo no es perceptible él mismo como objeto empírico, el yo no es objeto en tanto que determinable mediante predicados. Pero ambos son el «para qué» previo e intratable del atender atemático en el conocimiento concreto, ambos son modos originales de ser del sujeto. En esta caracterización fenomenológica, el tiempo y el «yo pienso» pierden el carácter dispar que tienen a primera vista y para Kant y para la tradición antes y después que él. Y la posibilidad de poner al descubierto una conexión fenomenológica entre ellos se vuelve más prometedora.

¿Pero cómo hay que tomar la conexión? ¿Es el tiempo un modo del «yo pienso» o es el «yo pienso» un modo del tiempo? ¿O los dos son modos de una conexión aún más original? La toma de postura definitiva respecto de la concepción kantiana del tiempo tendrá que consistir en la respuesta a estas cuestiones. Ahora bien, la respuesta que damos no debe oponerse simplemente como tesis a la concepción kantiana del tiempo. Más bien hay que mostrar, sobre el suelo de la interpretación que hemos desarrollado hasta ahora, que la concepción radical de la conexión específica de los fenómenos que trata Kant exige la respuesta que proponemos.

A partir del propio trabajo kantiano, ¿podemos proporcionarnos una comprensión de cómo determina Kant esta relación entre apercepción transcendental y tiempo? Cierto que él no determina esta relación preguntando expresamente por ella y buscando una solución, pero hace uso de ella. 347
¿Y de qué modo hace uso de ella? Primero en su doctrina del *esquematismo*

de los conceptos puros del entendimiento, y luego en la demostración de las *analogías* de la experiencia. Del modo como Kant hace aquí uso de la relación entre tiempo y apercepción transcendental tiene que poder extraerse cómo entiende en ello el tiempo. En la medida en que sigamos estas consideraciones y demostraciones buscando cómo se entiende ahí el tiempo, hallaremos por vez primera la oportunidad de completar la caracterización kantiana del tiempo. Sólo desde ahí se podrá plantear y responder la pregunta por la relación entre el tiempo y el yo. Pero eso no significa otra cosa que una caracterización concreta de la problemática de la temporariedad en su delimitación frente a la interpretación kantiana del tiempo y su significado dentro de la tarea de un esclarecimiento del conocimiento científico del ente.

§ 30. Interpretación de la primera analogía de la experiencia a la luz de la interpretación del tiempo

Comenzamos con la consideración fenomenológica de las analogías de la experiencia. Y concretamente nos limitamos al comentario de la primera analogía. Kant dice en general (B 263): Las analogías «representan la unidad natural en la conexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes, los cuales no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en la medida en que abarca en sí toda existencia) con la unidad de la apercepción, que sólo puede producirse en la síntesis conforme a reglas». Toda determinación de la naturaleza, en tanto que síntesis, se fundamenta en la síntesis original de la apercepción. Pero toda determinación de la naturaleza, en tanto que determinación de los fenómenos que salen al encuentro en el tiempo, es determinación del ser-en-el-tiempo de la naturaleza, y por tanto determinación
348 del tiempo. La síntesis, si ha de determinar los objetos, está sujeta a tomar en consideración el tiempo en general. Las reglas de la síntesis están codeterminadas desde el tiempo. La síntesis es esencialmente determinación temporal, y, en tanto que síntesis del conocimiento científico de la naturaleza, determinación del ser-en-el-tiempo objetivo.

¿Qué significa en general determinar el tiempo? Preguntamos en primer lugar: ¿qué corresponde en general a una determinación empírica del tiempo? En segundo lugar: ¿qué corresponde a una determinación objetivo-científica del tiempo? Llevamos la explicación sólo hasta donde sea necesaria para la interpretación de la primera analogía y del esquematismo.

El tiempo debe determinarse empíricamente, es decir, el tiempo en el que se manifiestan los datos. Partimos del modo como el tiempo se da pri-

meramente en el sentido de Kant y analizamos este modo de darse el tiempo. No estamos diciendo que este darse el tiempo sea el primario en la experiencia natural. Es primario sólo en el terreno del planteamiento kantiano. Lo que para Kant hay dado en primer lugar es la multiplicidad de las representaciones en el sentido interno. Si yo me comporto de modo puramente pasivo, de modo que me limito a dejar que se me den, entonces se aprecia que las «representaciones» se dan en un puro cambio. El comenzar algo, el cesar algo, el comenzar, el cesar, lo que cada vez está solamente presente cambia, y en su lugar aparece otro. Ahora esto, ahora esto: un puro percibir esto presente. Sólo cambio, ni siquiera sucesión, si yo cada vez me entrego sólo a lo presente. Es más, en ello meramente me dejo embargar por lo presente, no lo sigo en su desaparecer ni miro a lo que podría venir después de él. Este puro cambio no puedo determinarlo temporalmente. Dicho más exactamente, entregado a él no me conduzco determinando el tiempo. Eso sólo lo hago en general cuando miro al carácter temporal de lo que haya respectivamente presente y está cambiando, y digo: «ahora». Pero aun así puedo decir sólo: ahora - ahora. Si primero yo sólo tengo exclusivamente el carácter temporal de lo cambiante que se repite, entonces lo tengo cada vez 349
sólo ahora. Pero si a la vez intento determinar de algún modo este ahora, captarlo como tal, entonces digo: ahora que es esto y esto; ahora que sucede esto y esto. Toda determinación del ahora, por muy vaga que sea, es un decir: ahora que sucede esto y esto. En todo ahora determino desde la consideración a algo que está presente, que también y en cada caso está ya presente. Ahora que es esto y esto. Esto que en esta determinación del ahora tomo en consideración en tanto que presente es en ello lo presente que me es accesible justo en este momento, a mí en este ahora, y no a otro yo ni en otro ahora. Si yo quisiera comunicar en su contenido un determinado ahora que está determinado puramente para mí y desde mí, entonces esta determinación del ahora no sería para el otro una tal. Ahora, cuando justo en este momento cae el cuchillo de la mesa, siento dolor. Esta determinación del ahora: ahora que cae el cuchillo, comunicada, si hay ocasión (pues tenemos que mantener el supuesto kantiano del sujeto aislado), es una determinación del tiempo que a otro no le dice nada, pues «cuándo» fue aquello jamás podrá indagarse a partir de esta indicación temporal. Es más, en sentido estricto ni siquiera a mí me dice nada si mantengo que yo me conduzco exclusivamente en el modo del puro percibir que hemos caracterizado. La determinación del ahora dice sólo algo acerca del ahora correspondiente. Suponiendo que esta determinación del ahora —ahora que el cuchillo cae de la mesa— reapareciera en el puro cambio de las representaciones, de modo que fuera algo que yo he dado y que entiendo en mi entregarme al cambio, entonces este

«ahora que cae el cuchillo» no sería un ahora, pues el ahora es quizá «ahora que suena el reloj».

En todo decir «ahora» requiero cada vez ya de algo presente: eso es una condición necesaria para toda determinación del tiempo, pero no una condición suficiente para una determinación objetiva del tiempo. Para que ésta fuera posible, aquello a lo que yo he de retornar en tanto que ya presente tiene que ser ello mismo algo a lo que yo pueda retornar de continuo —en
350 tanto que lo mismo—; es más, a lo que todos puedan retornar en todo momento. Lo propio presente tiene que estar presente de modo permanente. Una indicción del tiempo —en el «ser uno con otro»— que recurra a algo que hay presente justo en ese momento (ahora que el cuchillo cae de la mesa) puede significar algo para los que justo en ese momento están conmigo en el mismo mundo circundante, pero a otros no les dice nada. Por el contrario: «ahora que el sol está en el cenit el cuchillo ha caído de la mesa», eso es, dentro de ciertos límites, una determinación objetiva.

Cierto que, aun así, el ahora todavía no está suficientemente determinado. Pero ahora no hemos de detenernos más en ello. Importante es sólo que en cada momento, en cada ahora, yo he de poder retornar a él, y de igual modo todo aquel para quien el tiempo deba estar determinado. Es decir, el ahora que dice el yo en cada caso y que debe ser objetivamente determinable es esencialmente un ahora para el cual la respectiva concreción del yo sea irrelevante. El ahora es esencialmente un posible ahora-que para un yo, pero para qué yo, y lo mismo en qué ahora, eso es arbitrario, discrecional.

De este modo, aquello a lo que tengo que poder retornar se caracteriza por la discrecionalidad del ahora y la discrecionalidad del yo. Necesaria es sólo la unidad de la síntesis original «en todo momento» (B 220). El ahora es, de algún modo, ahora yoico. Pero si ha de ser posible la determinación objetiva del tiempo, entonces con este ahora y para este ahora tiene que subyacer a su vez algo permanentemente y en adelante. Para ello es necesario un sustrato o un sujeto por excelencia, «la existencia permanente del auténtico sujeto en los fenómenos» (B 228). Este sujeto que subyace ya en todo ahora y más aún en toda multiplicidad de ahoras y especialmente en toda sucesión y simultaneidad es el propio tiempo (cfr.: todo tiempo determinado es parte de la totalidad del tiempo). «Todos los fenómenos están en el tiempo, que es lo único en lo cual, como sustrato (como forma perdurable de la intuición interior), puede representarse tanto el ser simultáneo como la secuencia. Es decir, el tiempo en el que debe pensarse todo cambio de los fenómenos permanece y no cambia» (B 224 s.). «Pues el cambio no
351 afecta al propio tiempo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo» (B 226).

«El tiempo no discurre, sino que en él discurre la existencia de lo mutable [...] él mismo es inmutable y permanente» (B 183).

El tiempo como totalidad es a lo que tengo que retornar en tanto que lo permanentemente perdurable. Sólo que yo no puedo retornar a él, pues el propio tiempo no es perceptible como tal totalidad (v. B 219): «el tiempo de suyo no puede percibirse» (B 225), «el tiempo en sí mismo no puede percibirse» (B 226, *vid.* B 231). «El tiempo no [es] un objeto [...] con el cual [en tanto que algo que se manifiesta] los fenómenos puedan tenerse juntos [en una síntesis]» (B 262). Dicho con otras palabras, el tiempo no es nada presente, no es empíricamente intuible. Pero eso significa que el tiempo no es en sí mismo determinable. No puedo determinar ningún ahora absolutamente a partir de la atención pura a la totalidad del tiempo, pues el ahora en tanto que determinado significa siempre ya ahora-que. Toda determinación del ahora es esencialmente relativa a algo presente, y dependiendo de si esto presente, en consideración a lo cual el tiempo pasa a ser determinable en general, puede a su vez ser fijado, dependiendo de eso será posible en general una determinación del tiempo. Einstein, por decirlo sólo al margen, llegó a este contexto de la determinación temporal a partir de problemas muy concretos de la física. La máxima de la teoría de la relatividad de que todo tiempo es tiempo locativo es una máxima que se fundamenta en la esencia del propio tiempo, en la medida en que lo presente, en el sentido de lo presente de la naturaleza, en todo momento se vuelve determinable sólo locativamente, es decir, desde un lugar y relativamente a un lugar, es decir, en algún tipo de sistema de referencias. No hay una percepción absoluta del tiempo. Y en cierta manera, en una cosa presente yo no puedo fijar simple y llanamente su ahora como absoluto, sino que ahora significa siempre ahora-que.

El propio tiempo no es perceptible como totalidad, es decir, no es intuible empíricamente como presente, pero no obstante se descubre como dado, y en concreto de modo que, en un primer momento, lo que da permanece oculto. ¿Cómo ha de ser entonces posible en general una determi- 352
nación del tiempo si justamente toda determinación del tiempo, todo decir «ahora», es después de todo el retornar a algo presente, pero lo propio presente no es accesible de modo absoluto? Ahora dice Kant: si el tiempo debe hacerse determinable en general y en ello el tiempo como totalidad no puede captarse como aquello a lo que yo retorno y a partir de lo cual determino en cierto modo una posición absoluta del ahora, entonces ha de poder hallarse previamente en los propios fenómenos un sustrato que represente el tiempo. Tiene que haber algo «que sea en todo momento, algo permanente y perdurable» (B 225). Y lo que es así es la substancia. El tiempo se repre-

senta, él mismo se vuelve sensible *qua* perdurabilidad en la substancia. El tiempo, como aún se verá, es el esquema de la substancia. El tiempo *qua* perdurabilidad representa una regla de la determinación del ente de la naturaleza *qua* substancia. (La substancia es tan poco intuible como lo es el tiempo. La perdurabilidad es la regla del hacerse sensible.) La intuición del tiempo no es determinable *qua* «a qué» de la intuición pura, es decir, no se la puede captar directamente en una síntesis. Pero en la medida en que se la determina, se la determina mediante la síntesis. Ésta está sujeta en cuanto tal a una regla. Así pues, en lugar de la determinación directa del tiempo que de suyo es necesaria pero que es esencialmente imposible, hay que tomar el camino a través de una regla del entendimiento, que como regla del entendimiento viene pretrazada por el «yo pienso» y por su unidad original. Y de este modo, el tiempo se representa como lo perdurable por antonomasia merced al principio de la primera analogía: «En todo cambio del fenómeno perdura la substancia» (B 224).

Esta máxima es condición apriórica de la regulación y determinabilidad de todas las relaciones temporales, si es que la determinación del tiempo ha de ser posible en general, y surge de la necesidad de hacer posible a priori, considerando la unidad de la apercepción transcendental, una determinación del tiempo, puesto que él mismo no es perceptible a priori. Esta máxima está «en la cima de las leyes puras de la naturaleza, que se dan totalmen-
353 te a priori» (227). Es el principio que expresa en general las condiciones de posibilidad de un ser-en-el-tiempo de la naturaleza objetivamente determinable. Establece a priori cómo el ente que es en el tiempo tiene que ser en general en todo momento para que en todo momento haya de hacerse determinable en tanto que este ente en el tiempo según su objetivo ser-en-el-tiempo. En tanto que principio de la «existencia en el tiempo» expresa una determinación universal del tiempo, es decir, una regla de las relaciones del tiempo en general: aquí, que a toda sucesión y simultaneidad tiene que subyacerles algo perdurable. Sólo merced a esto perdurable obtiene la existencia en las distintas partes del tiempo una magnitud en el sentido de la *quantitas*, una magnitud que se llama duración. La duración es, como dice Kant (B 262), la «magnitud de la existencia», de la comparecencia, es decir, la medida del «cuánto tiempo» correspondiente: desde cuándo hasta cuándo. Y todo «cuándo» es determinable mediante un entonces, y todo entonces es un ahora. La determinación del ahora, la determinación del «cuánto tiempo», la determinación de la duración, sólo son posibles en base a algo perdurable.

Así pues, para que el conocimiento de la naturaleza sea posible en un sentido objetivo, desde la unidad de la apercepción transcendental se exige

que haya algo perdurable. Ustedes ven que con esta consideración han aparecido nuevas determinaciones del tiempo, y al mismo tiempo puede verse ya qué función desempeña peculiarmente el tiempo, para decirlo a grandes rasgos, en el tránsito, en la transcendencia de la apercepción transcendental al mundo. Pues precisamente conforme a la posición primariamente cartesiana de Kant este tránsito tiene que mostrarse en sus condiciones necesarias a priori, y este tránsito mismo en su necesidad no es otra cosa que el conjunto de los presupuestos que subyacen a toda determinación empírica del tiempo y a todo cómputo del tiempo. En toda indicación temporal se encierran las máximas que se formulan en las analogías, y primeramente la máxima de la primera analogía: en todo cambio de los fenómenos perdura la substancia, una máxima que yo nunca obtengo empíricamente, sino que subyace a toda empiría. ¿Con qué derecho y
con qué necesidad? ¿Por qué pertenece al ser de la naturaleza tal como este 354
ente nos sale al encuentro?

En la deducción de este principio de la perdurabilidad en el contexto de la necesidad de una determinación intersubjetiva del tiempo aparece un nuevo carácter esencial del tiempo: el tiempo es perdurabilidad. Como dice Kant: «La perdurabilidad expresa en general el tiempo en tanto que correlato consistente de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento» (B 226). La perdurabilidad es la condición de posibilidad de la duración, y además la condición de posibilidad de la sucesión y de la simultaneidad. Si la relación temporal se determina como simultaneidad, entonces el tiempo se toma como quintaesencia. Tomándolo en la relación de la sucesión, el tiempo se entiende como secuencia. Si determino el tiempo, la relación temporal, primariamente como duración, entonces el tiempo se entiende como magnitud. Magnitud, secuencia, quintaesencia, son las atenciones esenciales bajo las cuales el tiempo se tiene que poder poner necesariamente en toda determinación del tiempo en tanto que cómputo del tiempo. Y desde esta necesidad se deducen luego las tres analogías en correspondencia con la atención de la magnitud, la atención de la secuencia y la atención de la quintaesencia.

Ya he señalado que en esta deducción de las analogías no se establece nada directamente sobre la conexión del tiempo con el «yo pienso». Pese a todo, aquí se muestra un rasgo común al tiempo y al «yo pienso». El tiempo en tanto que lo perdurable por antonomasia, aunque no es perceptible, es lo que subyace-como-base, es decir, es el sujeto en sentido estricto, tal como también Kant emplea el concepto de sujeto, ὑποκείμενον. Pero Kant ya caracterizó también como sujeto en este sentido al «yo pienso», que es continuamente identificable como lo mismo. El yo es sujeto primariamente no

tanto en el sentido de la subjetividad del yo, en sentido yoico, sino que es
sujeto como lo subyaciente que no tiene ningún predicado.

El tiempo es por consiguiente la autoafección «perdurable» del sujeto, lo
que afecta original y continuamente, aquello a lo que toda determinación
355 del tiempo como síntesis del «yo pienso» tiene que retornar pero sin embar-
go no puede, de modo que el sujeto, en tanto que este elemento perdurable
y necesario, determina la propia substancia de la naturaleza, y en concreto
previamente, en atención al tiempo, considerando la apercepción. Esta de-
terminación apriórica es un principio. Conforme a la constante mismidad
del yo, el referirse tiene que ser para el «yo pienso» que determina el tiempo
algo constante, en el sentido de que retorna constantemente al mismo su-
jeto.

Ahora bien, de esta conexión peculiar de la perdurabilidad del tiempo
con la necesidad de una regla de la determinación del tiempo Kant hace un
uso curioso en el pequeño apartado titulado «Refutación del idealismo»
(B 274 ss.). Y en el prólogo a la segunda edición (B XXXIX ss.) añade a este
apartado un apéndice para mejorarlo. Kant dice que yo soy empíricamente
consciente de mi ser presente, a saber, primeramente en el sentido del curso
de las representaciones. Mi ser presente es un ser presente en el tiempo. Pero
la sucesión de las representaciones, en tanto que sucesión, sólo es posible en
base a algo perdurable que es diferente de esta sucesión misma. En la medida
en que esta sucesión es la sucesión interna de mis representaciones, con la
necesidad del ser de algo perdurable diferente de ella se da la necesidad de
que esté presente un ser externo, algo perdurable fuera de mí. El que esto
perdurable, el mundo, esté presente se incluye necesariamente en la deter-
minación de mi propia existencia en tanto que internamente temporal, y
constituye con ésta una experiencia única. Esta experiencia de mí mismo,
dice Kant, en tanto que la sucesión pura de las representaciones, en realidad
no tendría lugar si no existiera al mismo tiempo algo externo, perdurable. Y,
en efecto, él dice: «El cómo [de esta conexión] puede seguirse explicando
aquí en tan poca medida como nosotros pensamos en general lo que está en
356 el tiempo, cuyo ser simultáneo con lo cambiante engendra el concepto de
modificación» (B XLI).

Esta reflexión que constituye el núcleo de la «Refutación del idealismo»
en sentido kantiano expresa la conexión ya mencionada entre tiempo y perdurabilidad. Aquí se aclara la función del tiempo: lo que está presente en primer lugar es una existencia empíricamente dada, y esto presente presupone en sí mismo, concretamente en tanto que puro cambio y sucesión, algo perdurable presente que esté en el tiempo y no cambie: el mundo de las cosas, la naturaleza en el sentido más amplio. O si partimos de ésta, en la na-

turaleza como algo permanente, en su campo global hay un ámbito de sucesos —a saber, la pura sucesión de mis representaciones— que al mismo tiempo tienen lo peculiar de que me son accesibles, a partir de lo cual puede concluirse luego que necesariamente tiene que haber presente algo perdurable como la condición de ser de la sucesión. Es decir, Kant está reivindicando aquí que desde el concepto de tiempo y al hilo conductor del concepto de tiempo él ha desarrollado una demostración estricta y necesaria de que el mundo externo está presente. Aquí hay que tener claramente presente el planteamiento de esta demostración. El planteamiento es el puro estar presente una sucesión que en su modo de ser no se diferencia del modo de ser de lo perdurable, que luego se deducirá como lo perdurable del mundo.

Así pues, el tiempo es el fenómeno con referencia al cual el estar presente la naturaleza se demuestra como copresencia con el yo empírico presente. El tiempo se toma aquí para un enunciado fundamental sobre el estar presente el mundo y el yo empírico, o, dicho más exactamente, sobre el necesario estar copresentes uno con el otro. En lo fundamental, el tiempo coactúa en la explicación de la determinabilidad de lo presente, es «el correlato constante de toda existencia [es decir, estar presente] de los fenómenos». Pues bien, a partir de la relación apriórica del tiempo con la unidad de la apercepción Kant obtiene estas máximas fundamentales, las analogías, que según él tienen carácter regulativo, es decir, que regulan a priori los diversos modos de 357
determinación, las diversas síntesis de las relaciones del ente que es en el tiempo.

El entendimiento es la facultad que da comprensión. De él, del entendimiento como enlazar, depende que nosotros entendamos algo. Pero la determinación de lo determinable es la determinación de la forma apriórica de todo lo determinable, es decir, de todo lo dado: el tiempo. Es decir, el tiempo coactúa en la constitución de la comprensión de algo en general, coactúa en la constitución del significado. El tiempo coactúa para la constitución de la posibilidad de que los conceptos puros del entendimiento se refieran a objetos y que en este referirse a objetos, es decir, a lo dado, *mienten* algo específico propio, que mienten *algo*, es decir, que tengan un *significado*, un sentido.

A partir de este plexo, de que el tiempo coactúe para la constitución de la comprensión en general en el contexto de la determinación de algo determinable, llegamos a una relación estructural aparentemente nueva entre el tiempo y el «yo pienso», pero que en el fondo es la misma que ya encontramos en la primera analogía. Esta relación y esta función del tiempo para la formación de una comprensión en general Kant la discute bajo el título: esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.

§ 31. El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento

El fragmento de la investigación de la *Crítica de la razón pura* que lleva por título «Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» es aquel en el que, en un sentido realmente concreto, la función del tiempo y su conexión con el «yo pienso» pasan a ser tema en el modo ya señalado de que se hace uso de algún tipo de conexión que queda totalmente indetermi-
358 nado. Este capítulo sobre el esquematismo es el verdadero centro de la *Crítica de la razón pura*. Todo el edificio depende de la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento y de su sostenibilidad. El kantianismo de usual estructura mantiene la opinión opuesta. Este capítulo del esquematismo simplemente se lo ha pasado por alto como barroco e impenetrable, se creía que en la interpretación de la *Crítica de la razón pura* uno se las podía arreglar sin este auténtico núcleo. Es más, incluso un investigador que ha hecho grandes méritos por la interpretación científica, Adickes, comenta en su edición de la *Crítica* (1889, p. 171 Nota): «En mi opinión, al apartado sobre el esquematismo no hay que concederle ningún valor científico, puesto que fue introducido posteriormente por motivos meramente sistemáticos en el "breve esbozo"». Pero aun cuando se insiste en la significación fundamental del esquematismo para la *Crítica de la razón pura* no se ha ganado nada con tal enfatizamiento dogmático y ciego de la importancia del esquematismo, sino que se trata de obtener la comprensión de los fenómenos con los que Kant topa bajo este título y que él en modo alguno llega a resolver.

Desde la aclaración de lo que Kant quiere decir con este esquematismo obtendremos retrospectivamente una comprensión más clara de la conexión tal como está presupuesta en las analogías. En el «yo pienso» de la síntesis original la «unidad» está previamente pensada. Toda posible unidad apriórica de una enlazabilidad conforme a las formas puras del enlazar es *qua* unidad lo que conduce la determinabilidad de una multiplicidad de lo dado, y por tanto está referida necesariamente a la forma de lo dado en general, el tiempo. El tiempo es por consiguiente aquello en lo que las operaciones aprióricas del entendimiento pueden hacerse sensibles a priori, o, como también dice Kant, obtener un «sentido», es decir, referirse a objetos y de este modo determinarse a sí mismas de este modo específico y propio.

La pregunta es cómo un concepto puro del entendimiento, que por sí mismo expresa por tanto sólo la condición pura de una operación del en-
359 tendimiento en cuanto tal, puede referirse a fenómenos, es decir, a algo que a su vez está dado desde sí mismo al entendimiento, y en concreto de modo que enuncie algo sobre el fenómeno, es decir, algo específico propio, algo

que no corresponda ocasionalmente, sino incluso necesariamente a la especificidad propia del fenómeno. No se trata de la pregunta por cómo es posible que en cada caso yo aplique en la ocasión correcta la categoría y la forma correctas al material dado, es decir, de la pregunta por el modo como, en vista de una multiplicidad dada, yo soy capaz de escoger la categoría correcta y apropiada para revestir con ella el material dado. Con razón Kant no planteó jamás esta pregunta, sino que aquello por lo que él pregunta es algo fundamental para su posición cartesiana. ¿Cómo el entendimiento puro puede determinar en general desde sí mismo algo que se le da necesariamente? Dicho más exactamente: ¿cómo es posible a priori hacer sensible los conceptos puros a priori del entendimiento en algo dado a priori? Si esta posibilidad se muestra a priori, entonces se ha demostrado a priori la posibilidad de una relación de los conceptos puros del entendimiento con los fenómenos: la posibilidad de su validez objetiva.

La condición general de la posible aplicabilidad de una categoría a objetos consiste en que *qua* categoría tiene que contener en sí a priori algo sensible. Pero esto sensible, en tanto que algo necesario a priori para la objetividad de la categoría, es al mismo tiempo lo que restringe la aplicabilidad de la categoría a la sensibilidad, a los fenómenos en general. A esta condición —lo sensible que una categoría tiene que poder contener— Kant la llama el esquema de las categorías, el esquema de los conceptos puros del entendimiento. Para entender eso, preguntamos en primer lugar: ¿qué significa en general esquema de un concepto? Y aún más preliminarmente: ¿qué significa en general esquema? Kant distingue —aunque no nítidamente en todos los sentidos— entre *esquema* e *imagen*. En este contexto preguntamos más concretamente por la diferencia entre ambos, por la diferencia entre *imagen*, *reproducción* y *esquema* o *esquematización*. Sobre esta consideración y sobre 360
la anterior hago la advertencia de que no estoy dando una clase sobre Kant, sino sobre la *lógica*, y que, así como en anteriores interpretaciones fenomenológicas de la síntesis se hicieron visibles estructuras fundamentales de la posibilidad del juicio, así ahora, en la explicación del esquematismo, se discuten fenomenológicamente las estructuras fundamentales de la posibilidad de conceptos en general.

¿Pero en qué medida la imagen y el esquema, la reproducción y la esquematización, pueden juntarse en general con fines a una elaboración de su diferencia? ¿En qué se diferencian y en qué se corresponden mutuamente?

Imagen y esquema son algo intuible que es producible, y en concreto de tal modo que, en tanto que esto intuible, representan algo. Hacen ver y entender, de modo respectivamente diverso, algo que no son ellos mismos: lo representativo en lo intuible, sensorializaciones. Las sensorializaciones se di-

ferencian de las intuiciones, lo representativo se diferencia de lo intuible en tanto que lo intuible es directamente captable, en el sentido de que sólo se lo intuye como él mismo. Pero el captar y el entender algo representativo tienen necesariamente que intuir primariamente de modo temático lo representado en el sentido de aquello que se capta, a saber, de lo representativo, de la imagen-de: tienen que captarlo o, en el sentido más amplio, entenderlo.

Decimos: ver o entender, y fijamos esta diferencia con respecto a lo que cada vez ha de hacerse sensible, representarse en una representación. Hay una diferencia entre si lo que hay que representar es ello mismo algo sensiblemente intuible o si lo que hay que representar sensiblemente en lo esencial no es sensiblemente intuible. Esta diferenciación entre representación intuible de algo intuible y representación intuible de algo esencialmente inintuible (según Kant, sensorialización de conceptos), esta diferencia parece ser clara, pero mirándola más detenidamente no es pese a todo suficiente. Pero en primer lugar partimos de esta diferencia e interpretamos por este orden cuatro modos diversos de sensorialización: 1) sensorialización de fenó-
361 menos, es decir, de objetos mismos empíricamente intuibles; 2) sensorialización de conceptos sensibles, de conceptos empíricos; 3) sensorialización de conceptos sensibles puros; y 4) sensorialización de conceptos puros del entendimiento. Una interpretación de la sensorialización mencionada en último lugar no tiene otra cosa por tema que la esquematización transcendental, el esquema transcendental, como el cual toma Kant el tiempo, o la determinación transcendental del tiempo (B 178).

a) Sensorialización de fenómenos

Ésta se da en la simple representación figurativa de un determinado objeto de la experiencia. Es la reproducción en sentido estricto, la copia, el retrato de un determinado «éste-ahí» en una imagen pintada, dibujada, o producida de cualquier otro modo, en una fotografía. La simple descripción de lo que se deja ver en la luz, en la iluminación. La fotografía es ella misma accesible por intuición, me muestra un objeto determinado, y concretamente sólo un objeto determinado y visible: esta casa, este perro, este árbol. La casa en general, todo lo que corresponde a una casa y el modo como corresponde a una casa, no puedo fotografiarlos. Siempre fotografío sólo casas. La imagen tiene «como intención», como dice Kant correctamente (B 179), una «intuición particular», en cada caso un «éste-ahí» particular.

Un determinado modo de la reproducción es también por ejemplo la mascarilla mortuoria (aquí no hemos de detenernos en el fenómeno representativo de la máscara en general). La reproducción, la mascarilla mortuoria, puede ella misma volver a reproducirse, a pintarse o a fotografiarse, y a través de esta fotografía de la reproducción yo puedo ver directamente lo que fue primeramente representado y mentado, a saber, el rostro del propio muerto y a él mismo. En la reproducción lo representado es directamente visible, y lo representativo, el contenido representativo, el contenido que se muestra en la fotografía de la mascarilla mortuoria es, como decimos, directa y únicamente recurrente a lo propio representado, y esto representado es 362
ello mismo en cada caso un «éste». Pero lo representativo determinado, lo que yo veo en la imagen, esta mascarilla mortuoria, puede también querer representar un concepto: la imagen, la mascarilla mortuoria fotografiada, muestra ahora qué aspecto tiene en general una mascarilla mortuoria. Ella es una ilustración ejemplar del concepto sensible de la «mascarilla mortuoria». Lo que hay que representar ahora es el concepto de mascarilla mortuoria: la «intención» de la representación busca desde ahora la «unidad en la determinación de la sensibilidad» (ibíd.), qué aspecto tiene este determinado «qué», a saber, la mascarilla mortuoria, a diferencia de cualquier otra cosa. El sentido genuino de representación de la imagen fotográfica no es ni puede ser una ilustración ejemplar. Lo representativo toma el rostro de un muerto determinado, por ejemplo Pascal, y lo que hay que mostrar no es un caso determinado de «Pascal» en el que se ilustre el concepto de «Pascal». Es decir, aquí aparece un concepto de imagen que es distinto del concepto de imagen *qua* reproducción pero que tiene que ver con él. Cómo, lo veremos aún.

b) Sensorialización de conceptos empíricos sensibles

Como segundo modo de sensorialización hemos mencionado la sensorialización de un concepto empíricamente sensible. Y este tipo de reproducción ya lo hemos caracterizado en cierto modo con lo dicho. La intención que busca aquí lo representativo se dirige a la esencia universal de máscara, de fotografía, o a la esencia universal de cada una cualquiera de las cosas sensibles: casa, perro, mesa, y similares. Lo representativo es aquí necesariamente en cada caso un único «éste». Cuando represento sensiblemente el concepto de casa, tengo que dibujar o pintar necesariamente justo una casa determinada cualquiera: no puedo dibujar una casa en general, sino sólo una casa de este determinado tamaño, de este determinado color, con esta determi-

nada determinación de su materialidad, y similares. Ahora bien, las notas constitutivas de casa en general pueden variar en un amplio círculo y a su
363 vez en diversos aspectos —tamaño, color, material—, y cada una de estas múltiples variaciones puede juntarse a su vez con otra distinta determinada y representar una casa determinada. Es decir, toda representación sensible del concepto empírico de casa se ha decidido ya necesariamente por una constelación determinada de una variación determinada de las notas esenciales de lo que hay que representar, de la esencia de casa. Lo que hay que representar, aunque sea ello mismo empíricamente intuible (yo también puedo ver en todo momento directamente una casa determinada), conforme a su concepto se puede alcanzar aquí mediante lo representativo, es decir, mediante la casa reproducida, en una medida mucho menor que por ejemplo los conceptos sensibles puros mediante una sensorialización: conceptos sensibles puros en el sentido de los conceptos geométricos.

En la sensorialización de conceptos, lo que hay que representar, a saber, el concepto, actúa como regla de un «pretrazado» general que no debe limitarse a lo que justamente representa el dibujo, lo que él da de visible. Es decir, lo que hay que representar en la sensorialización actúa como aquello que se muestra en la regla del representar o, dicho más exactamente, lo que hay que representar, el concepto, es el fundamento de la regla del representar. Lo representativo, una casa dibujada determinada, no reproduce la esencia de casa, igual que una fotografía de este árbol reproduce sólo este árbol determinado, sino que sensorializa de modo que la esencia de casa prescribe el tipo de sensorialización y el tipo de la sensorialización posible. Y a esta regla de la representación sensible de un concepto, que es prescrita por el propio contenido conceptual, a esta regla del procedimiento de sensorialización de un concepto Kant la llama *esquema*.

Entre la representación de fenómenos sensibles en el sentido de la pura reproducción y la sensorialización de un concepto empírico hay aún, y esto lo cito sólo al margen, una representación o sensorialización que no es ni un reproducir ni una esquematización en sentido kantiano. Es la representación
364 figurativa en el arte. La fotografía de un perro y la imagen de un perro en un manual de zoología y un cuadro «El perro» representan respectivamente algo distinto y de una manera distinta. Los corzos en el bosque que por ejemplo pintó Franz Marc no son estos corzos en este bosque determinado, sino «el corzo en el bosque». A tal representación en sentido artístico se le puede llamar también una esquematización, la sensorialización de un concepto, si en ello concepto no se entiende como concepto teórico ni como el concepto zoológico de corzo, sino como el concepto de un ente que aparece conmigo en mi mundo y que, al igual que yo mismo, en el mundo común

tiene su medio: el corzo, por así decirlo, como «habitante del bosque», frente al concepto anatómico-zoológico de corzo. Si se atiende a esta diferencia entre los conceptos puede decirse efectivamente que en el arte se representa el concepto, y si además se atiende a la tendencia y al modo de comprensión que corresponde a estos diferentes conceptos. Pero con ello queda dicho sólo que esta sensorialización en la representación artística se diferencia esencialmente de un mero pintar copiando así como de una esquematización teórica, por ejemplo con fines zoológicos. En la representación artística se representa un concepto, que en este caso representa la comprensión de un ente o, dicho más exactamente, de un ente conmigo en mi medio, la comprensión de un ente y de su ser en el mundo: en concreto está representado el ser-en-el-bosque del corzo y el modo de su ser-en-el-bosque. Este concepto de corzo y este concepto de su ser lo designamos concepto hermenéutico, a diferencia del puro concepto de una cosa.

c) Sensorialización de conceptos sensibles puros

De la sensorialización de conceptos empíricos hay que distinguir a su vez la 365
de los conceptos sensibles puros: un concepto sensible puro no es el concepto de una cosa. El triángulo dibujado nunca es una imagen del triángulo *qua* reproducción, sino que es esencialmente algo esquematizado, una imagen esquemática, un esquema. Podría pensarse que precisamente el triángulo dibujado aún es reproducción del concepto más de lo que lo es cualquier otra cosa. De hecho, en la sensorialización de los conceptos sensibles puros, de los conceptos geométricos, la multiplicidad de los aspectos de las variaciones es limitada: el color, el tamaño, el material y similares desaparecen del todo, y además aquello que puede variar, la figura como tal, es directamente más fácil de hacer sensible. Lo sensible se aproxima sensiblemente al *limes*, aunque en esencia sigue siendo fundamentalmente diferente. Tampoco aquí hay ninguna «reproducción», aunque en la matemática se emplee esta expresión. Es decir, el triángulo aún es menos reproducción de la esencia de triángulo que el perro dibujado lo es del perro en general.

Todo triángulo sensorializado es uno —éste—, es decir, en lo fundamental no alcanza la generalidad del concepto. Y además, en tanto que este triángulo concreto que pese a todo es necesariamente, tampoco es ni puede ser jamás un triángulo de la geometría, mientras que el perro pintado determinado muy bien puede aparecer en su «éste-ahí». Pues los lados y líneas son superficies necesarias, tienen una expansión que los lados de un triángulo geométrico, según su concepto, no tienen. El esquema de este concepto

de triángulo es la representación del procedimiento pensable de la representación intuible de la forma pura en el espacio del medio. El procedimiento, o la regla del procedimiento, es dictaminado por el concepto. Éste dictamina en cierta manera un modo determinado de una sensorialización, y de este modo se dictamina, por así decirlo, adentro del espacio del medio, y de este modo está ilustrado en lo representado por una representación productiva.

d) Imagen y esquema

366 En cuarto lugar hemos mencionado —y éste es el auténtico problema— la sensorialización de conceptos puros del entendimiento, la sensorialización de las categorías. No un esquema arbitrario, sino, como dice Kant, el esquema transcendental. Para avanzar aquí es necesario captar aún más nítidamente que hasta ahora la diferencia entre imagen y esquema y fijar el concepto de imagen que Kant únicamente emplea de entrada, pero que en realidad sólo se vuelve captable desde el fenómeno de la reproducción que analizamos primero. Desarrollamos esta consideración de la diferencia entre la imagen en un sentido que ahora es nuevo y el esquema al hilo del ejemplo kantiano «de una imagen del número cinco». Esta imagen del número cinco, como la cual Kant aduce cinco puntos: . . . . . , hay que diferenciarla del esquema de número. Y escogemos justamente este ejemplo de la imagen del número cinco a diferencia del esquema de número porque el número aparece a su vez luego en la verdadera discusión del esquematismo transcendental. Pero no se ha atendido a la diferencia que se da aquí —si es que en general uno se ha detenido en ella. Algo distinto es la imagen del número, y algo distinto es el esquema del número, y sobre todo algo totalmente distinto es el propio número como esquema. Por tanto, antes de la interpretación de la sensorialización mencionada en cuarto lugar, y como preparación para ella, comentamos la imagen a diferencia de la reproducción, la imagen en este nuevo sentido en su relación con el esquema, y además la forma de realización de la esquematización y la facultad de esta realización, y por último el concepto de una regla de esta realización de la esquematización.

Kant dice: «Ahora bien, a esta representación de un procedimiento de la imaginación de proporcionarle a un concepto su imagen la llamo el esquema de este concepto». Y: «El esquema hay que diferenciarlo de la imagen» (B 179). Luego la sorprendente frase (B 181): «El esquema de un concepto puro del entendimiento no puede traerse a absolutamente ninguna ima-

gen». De donde resulta en primer lugar que la idea del esquematismo, que 367
precisamente ha de exponerse para los conceptos puros del entendimiento y las categorías, queda suprimida con ello.

Al esquema, es decir, a la sensorialización de un concepto, le corresponde una imagen; es más, la tendencia de la sensorialización, de la esquematización, es precisamente proporcionarle a un concepto una imagen. La pregunta es qué significa aquí imagen. En primer lugar, a estos cinco puntos: . . . . . , Kant los llama una imagen del número cinco, sin aclarar aquí ni en ninguna otra parte el fenómeno de la imagen. ¿Puede un número tener en general una imagen en el sentido de una reproducción? Evidentemente no, pues con toda seguridad el número cinco no se parece a estos cinco puntos, es más, incluso el número cinco no se parece a nada. Es decir, en todo caso estos cinco puntos no son una imagen en el sentido de reproducción. Pero aquí imagen tampoco puede significar esquema, puesto que Kant precisamente delimita luego esta imagen del número cinco respecto del esquema de un número.

Para seguir indagando esta idea de una imagen del número cinco y su posible reproducción y para ilustrar brevemente la representación kantiana, intentamos poner en claro en qué medida hay en general una sensorialización del número ateniéndonos al ejemplo del número cinco. 5 o V, esta cosa en la pizarra evidentemente aún es menos una imagen del número cinco que estos cinco puntos. A estas cosas aquí las llamamos *signos* numéricos. Por otro lado, los cinco puntos son a su vez más que un signo del número. Tienen una referencia muy determinada con el cinco, pero no una referencia determinada con el 5 en el sentido de esta cosa que hay aquí en la pizarra. Estas dos cosas no tienen absolutamente nada que ver una con otra; como mucho tienen en común que ambas aparecen hechas con tiza en la pizarra. Pero estos cinco puntos tienen sin embargo que ver con el cinco en el sentido del concepto que mienta este signo, a saber, estos cinco puntos son lo contable mediante el concepto de cinco, y mediante este concepto de cinco están determinados en su «cuántos» como «tantos». De este modo estos cinco puntos, aunque conforme a su puro ser cosa no tienen nada que ver con el concepto de cinco, pese a todo tienen una determinada relación con 368
él, en tanto que lo contado o lo contable de este número.

Estos cinco puntos tienen en cierto modo una referencia más estrecha con el concepto de cinco que si yo, como decimos, enumero: mesa, silla, pluma, libro, cenicero. Estas cosas son también cinco en la medida en que yo prescindo de su contenido específico y tomo a cada una de ellas primeramente como un uno y luego a cada uno como determinable en un posible uno y como sumable en tanto que este uno. En cierto modo los cinco pun-

tos tienen una referencia más estrecha con el número, en la medida en que no son diferentes en su especificidad propia como lo son los cinco objetos que hemos mencionado antes y la atención al «tantos» aquí se sugiere más. A ello se añade que esta ordenación espacial de los cinco puntos en una serie aún manifiesta al mismo tiempo el carácter de serie de la multiplicidad numérica. Mucho más que si los cinco puntos los represento así: : · :, aunque a su vez, por otro lado, puede decirse y tiene que decirse que para una determinada concepción del número natural y preteórica se emplean justamente constelaciones totalmente determinadas, y no en un sentido secuencial, para mostrar los números.

Así pues, estos cinco puntos, en base a una menor especificidad propia y a una mayor indiferenciación, guardan en cierto modo una referencia más estrecha con el concepto de cinco. Pero también aquí vale lo mismo que ya se mostró en relación con la representación geométrica, sólo que de otro modo. Estos cinco puntos son tan esencialmente distintos del concepto de cinco como cualesquiera otros objetos arbitrarios, concretos y con una especificidad propia que sumen cinco. Es decir, tenemos que discernir: 1) el signo numérico; 2) la representación intuible de un «tantos» en una multiplicidad de elementos contables visibles; y 3) el número cinco puedo representarlo aún de otro modo totalmente distinto (en esto no me detengo más), a saber, mediante 8 – 3, 4 + 1, 167 – 162, y así hasta el infinito. Es decir, el número cinco puedo representarlo dentro del propio contar.

Frente a la representación que hemos mencionado en segundo lugar, a saber, la sensorialización mediante estos cinco puntos, Kant distingue ahora
369 el esquema del número. Y para fijar esta diferencia parte de que números mayores, en atención a su imagen, es decir, en atención a la suma de los elementos contables dados intuitivamente, son, como él dice, «difíciles de abarcar con la mirada» (B 179). Aquí no podemos atenernos directamente a lo abarcable con la mirada, es decir, a lo que se puede juntar en uno como este determinado número, sino que, si tomamos 5.768, se requiere de un determinado recorrido, aunque sea en el dibujo de tales puntos, de un recorrido que tiene que seguir una regla determinada y que llega a su fin en un momento determinado. Es decir, para tales números no hay ninguna sensorialización directa, como por ejemplo para el número cinco, sino que para su comprensión nos atenemos aquí a la representación de un método de su posible representación intuitiva. Eso significa una comprensión del modo de la posible contabilidad de algo que se puede dar y de modo libremente intuitivo en puntos. Aquí, por consiguiente, un procedimiento de proporcionarle a un número según una regla una sensorialización en lo contable, concretamente en los puntos. A la representación de tal procedimiento de

sensorialización de un concepto, o lo que tal procedimiento puede representar, Kant lo llama el esquema.

La imagen del número cinco significa ahora simplemente algo de alguna manera intuible que haya de mostrar aún el número. Imagen significa aquí simplemente lo que se manifiesta llanamente a un intuir. Así hablamos también de imágenes paisajísticas, no sólo en el sentido de cuadros que representan paisajes, sino de fragmentos de los propios paisajes reales que vemos. Aquí, cuando veo una imagen paisajística, un paisaje real, no hay nada que reproducir. Y la pregunta es: ¿qué relación guarda este significado de imagen con el primero que mencionamos, la reproducción?

En la reproducción distinguimos lo propio reproducente, el cuadro, y lo reproducido. Lo reproducente es el cuadro como cosa que consta de un lienzo y que está trabajado con pinturas. A su vez, este cuadro como cosa reproducente se puede contemplar e investigar, por ejemplo en cuanto al gra- 370
do en que se ha conservado, si se ha conservado bien o mal, si está dañado o no, si posteriormente fue restaurado o no. En esta contemplación del cuadro veo primeramente el propio cuadro como cosa reproducente, la imagen como cosa, y no lo reproducido en la imagen. Pero lo reproducido, por ejemplo los girasoles que pintó Van Gogh, aunque el cuadro pueda quizá estar dañado, ellos mismos no por ello están dañados, a no ser que un artista quiera intentar representar girasoles dañados. Pero eso no se hace produciendo, por así decirlo, una imagen como cosa que esté dañada ella misma, sino justamente de modo que la imagen como cosa esté incólume en grado máximo para reproducir lo dañado que hay que reproducir. Y esto mismo reproducido es ahora lo que se ve primariamente en la captación natural del cuadro, es lo que se manifiesta directamente, mientras que, en el fondo, para captar la imagen como cosa en el sentido del cuadro como cosa se requiere ya de un cambio de actitud.

Lo reproducido es lo que nosotros simplemente podemos intuir, es lo que se manifiesta, lo que simplemente se deja ver, la imagen, ahora en el mismo sentido que cuando hablamos de imagen paisajística. Es decir, el cuadro ya no en el sentido del remitir reproduciendo a otra cosa, sino la imagen como lo propio reproducido que se manifiesta. Imagen como lo intuible a través de un elemento reproducente, o, dicho más exactamente, el aspecto de lo reproducido, la «visión» que ofrece: *species*, lo visto como tal, lo que se da para un intuir. En este sentido hablamos también de la imagen que alguien puede ofrecer, cuando decimos: «Ofrecía una imagen curiosa en esta situación». Aquí imagen es simplemente lo visible en sí mismo.

Pues bien, en este sentido utiliza Kant el término «imagen» en la exposición del esquematismo. Los conceptos no pueden reproducirse, pero se les

puede proporcionar una imagen, es decir, de alguna manera han de poder ofrecer un aspecto de ellos mismos en algo intuible que se representa en un procedimiento cuya regla viene dictaminada por el propio concepto que hay
371 que representar. Es decir, los aspectos de los conceptos han de ser fundamentalmente producibles. Y estas imágenes que surgen de una representación regulada por los propios conceptos —esto significa aquí exclusivamente aspectos, intuibilidades—, estas imágenes designan a su vez el esquema, es decir, designan la regla de su propia representabilidad, y mediante esta regla designan lo que dictamina la propia regla, el concepto. Pero estas imágenes «no son totalmente congruentes con el concepto», como dice Kant (B 181).

La sensorialización cuya regla de realización es el esquema significa producción de un aspecto para un concepto, producción de algo que se manifiesta y que en el manifestarse hace visible en cierto modo el concepto, pero no reproduciéndolo en ningún sentido. Esta producción de una visión no es simplemente una intuición directa de algo dado, pues eso sería hallar un aspecto, sino que el aspecto hay que producirlo primero; se trata de producir y de proporcionarse a sí mismo un aspecto, una imagen. Y este propio producir una imagen es, como podemos decir, un configurar. Pues nosotros empleamos la expresión «configurar» directamente en el sentido de producir. Pero producir es actuar, y el modo fundamental de todo actuar, de todo configurar del sujeto, por ejemplo configurar conceptos, es enlazar, la síntesis. Síntesis en el sentido de configuración y producción de un posible aspecto, de una *species*, es *synthesis speciosa* o, como dice Kant, síntesis figurativa.

Esta síntesis, la *synthesis speciosa*, se diferencia de la *synthesis intellectualis*, del enlazar de la operación pura del entendimiento, en que en tanto que operación del entendimiento no puede dar nada. Por consiguiente, producir un aspecto, una *synthesis speciosa*, no es ni una acción pura del entendimiento, pues éste no *da* nada a ver, no da ninguna *species*, ni tampoco es un mero logro de la sensibilidad, pues ésta meramente se *deja* dar algo, se limita a intuir lo dado, pero no se da por sí misma a sí misma una imagen (*vid.* B 151). Esta síntesis en tanto que *synthesis speciosa* no es ni sólo entendi-
372 miento ni sólo sensibilidad, ni sólo espontaneidad ni sólo receptividad, pero tampoco es las dos. Por consiguiente, la *synthesis speciosa* o síntesis figurativa tiene que corresponder a una facultad que sea receptividad espontánea o espontaneidad receptiva. Y esta facultad que se anuncia ya tras la captación conceptual está entre la sensibilidad y el entendimiento, y es lo que Kant llama imaginación, *Einbildungskraft*. Él dice (B 103): «La síntesis en general, como veremos más adelante, es el mero efecto de la imaginación, de una

función ciega aunque imprescindible del alma, sin la cual no tendríamos en absoluto ningún conocimiento en ningún sitio; pero de ella rara vez somos siquiera conscientes». La sensorialización en tanto que configuración de un aspecto se realiza en la *synthesis speciosa*, y ésta es un modo de realización de la imaginación. Kant divide la imaginación en una imaginación empírica o reproductiva y una imaginación productiva. En la reproductiva prevalece en cierta manera la receptividad. El darse-a-sí-misma una imagen es aquí predominantemente un dejarse-dar-a-sí-misma la imagen, es decir, un dejarse-tomar de las síntesis, es decir, de los vínculos tal como los ofrece la asociación. En la productiva lo que guía es la espontaneidad. Y la *synthesis speciosa*, tal como opera en el esquematismo, corresponde a la imaginación productiva.

La sensorialización como realización de la imaginación hay que distinguirla nítidamente de la propia intuición sensible. La diferencia resalta fenomenológicamente con nitidez aún mayor si contrastamos el carácter fenoménico de los objetos respectivos, el carácter de los objetos de la imaginación y el de los objetos de la intuición empírica sensible. Al objeto indeterminado de una intuición empírica Kant lo llama fenómeno. La intuición es empírica porque se refiere a su objeto mediante la sensación (B 34). Pero las sensaciones son, según Kant, «representaciones [... que] son operadas por el presente [comparecencia] de una cosa» (*Reflexiones*, Akad.-Ausg., vol. XV, Nr. 619). Las sensaciones son «modificaciones representadas 373
del estado del sujeto a causa del presente [comparecencia] del objeto» (ibíd., Nr. 650). Es decir, la sensación es una modificación representada, o sea, consciente, en el sentido interno en tanto que modificación presente dada que es causada por el presente (como dice Kant) del objeto.

Cierto que en lo fundamental Kant vuelve aquí a ser confuso: no se aprecia si «presente» se mienta en un sentido intencional o simplemente de modo causal en el sentido del estar copresente, es decir, del aparecer simultáneamente dos sucesos, a saber, el operar y el ser modificado. El modo como Kant capta fundamentalmente el estar conjuntamente presente el mundo exterior y el interior apremia a entender aquí «presente» no en un sentido intencional, sino en un sentido causal, es decir, el ser de la sensación en la conciencia es causado por el estar presente algún estímulo, algo que ejerza un efecto. Cierto que al mismo tiempo Kant ve también en cierta manera, sin hacer en lo fundamental uso de ello, el sentido intencional de la comparecencia de este elemento causante. Y esta confusión en el concepto de sensación, que se remonta hasta Demócrito —quien en efecto tomó las sensaciones primariamente a partir del tacto y reinterpretó la comparecencia de algo tangible como el estar presente algo, un átomo con otro, lo tocado,

de modo que la relación intencional del estar compareciendo algo para un tocar que se dirige a ello se reinterpreta con ello como un estar conjuntamente presentes un elemento operante y alguien que experimente este influjo—, esta confusión en el concepto de sensación se ha mantenido hasta el día de hoy. Y en realidad se ha hecho transparente sólo en la fenomenología, en un trabajo investigador, y aquí se lo emplea en un sentido preciso.

La intuición empírica exige que esté presente un objeto no sólo para que ella se produzca, sino que lo intuido en ella se intuye en la propia intuición en tanto que lo presente que comparece. Pero «la imaginación es la facultad
374 de representar un objeto aun sin su presencia en la intuición» (B 151). También aquí la misma confusión: «sin su presencia», ¿sin que ejerza un efecto o sin verlo ni mentarlo a él mismo en su comparecencia corporal? (Nosotros lo interpretamos específica y necesariamente en el último sentido, aunque presuntamente Kant lo pensó en el sentido opuesto.) Es decir, la *imaginatio* hace ver algo, da una imagen en el sentido que hemos interpretado en último lugar, no en el modo de dirigirse a algo presente, sino en el modo del «configurar adentro», *ein-bilden*. Es decir, conceptual y estructuralmente, la *imaginatio* da a algo no presente un determinado modo de comparecencia. La imagen de los «cinco puntos» es producto de la facultad empírica de la imaginación: con el pensamiento del número cinco me los puedo «hacer presente» en todo momento, puedo traer a una comparecencia algo que no está presente. Por el contrario, «el esquema de los conceptos sensibles (como las figuras en el espacio) es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura a priori» (B 181). El esquema es producto de la imaginación. Esquema: también aquí oscila Kant en los conceptos. Esquema significa tanto la imagen que surge de la esquematización como al mismo tiempo la propia esquematización o la regla de la esquematización, la regla del procedimiento de la *synthesis speciosa*.

Pero la donación de una imagen, tal como puede realizarse libremente en la imaginación, siempre requiere de la sensibilidad, porque nuestra intuición es fundamentalmente sensible (B 151). Incluso la imaginación más libre y menos sujeta a reglas sólo puede proporcionar aspectos que en su posibilidad estén pretrazados de alguna manera por las cualidades de los fenómenos en general. Es decir, aquello hacia dentro de lo cual se configura la imagen de la *imaginatio*, de la imaginación, está limitado por las donabilidades posibles de la sensibilidad en general.

El esquema es el modo de un procedimiento general de la síntesis figurativa, es decir, del dar una imagen según una regla que viene pretrazada por
375 el concepto que hay que representar. Regla significa que en el libre e intuitivo hacer presente hay que proceder de modo que el «aspecto» intuitivo que

hay que configurar haga ver de algún modo lo que es pretrazado por su propio contenido regulativo. En la regla se encierra el atender a lo que da la regla y al mismo tiempo el atender a aquello en donde algo debe representarse conforme a la regla. Mediante la regla, mediante sus atenciones constitutivas, están en relación lo que hay que representar y lo representativo. En la regla pienso el concepto no exclusivamente como tal, sino que pienso el concepto de modo que sea él el que pretraza la realización de la imaginación. En la regla, es decir, en el esquema, el concepto se entiende en su función pretrazante. Pretraza el modo de la síntesis de aquello que hay que configurar como imagen. El concepto en su función pretrazante para el trazado es el «pretrazado» de la imagen, pero eso significa que el esquema en tanto que regla representada de la *synthesis speciosa* contiene el concepto pretrazante, el propio pretrazado y aquello en donde el trazado ha de realizarse y darse. Dicho objetivamente: la regla enlaza el concepto que hay que representar con aquello que debe hacerlo visible. Eso obedece a la propia estructura de la regla, que Kant no siguió analizando. Es decir, el concepto del esquema en general hay que tomarlo como la propia regla de la síntesis figurativa de la imaginación, que es pretrazada a partir de un concepto y que a su vez pretraza su propia representación sensible.

e) Sensorialización de los conceptos puros del entendimiento

Con esto estamos suficientemente preparados para entender lo que significa, en cuarto lugar, la sensorialización de los conceptos puros del entendimiento. Aquí se trata de un esquema transcendental, y cuando eso se haya aclarado, entenderemos lo que significa el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento como procedimiento de la espontaneidad del entendimiento con esquemas, es decir, como tipo de realización de la espontaneidad del entendimiento en el modo de la espontaneidad de la imaginación productiva a la manera de la síntesis figurativa.

¿Qué corresponde a un esquema transcendental o puro? El concepto de 376
esquema se explicó antes. La pregunta es: ¿hay en general para los conceptos aprióricos una posible representación apriórica en algo dado a priori, y por tanto una regla posible de esta representación? ¿Hay en general algo que pueda manifestarse a priori, de modo que en ello se pueda representar, ex-poner algo a priori? ¿Hay en general para los conceptos aprióricos una imagen apriórica? Kant dice pese a todo (B 181): «El esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ponerse en ninguna imagen». Que no haya imagen para ellos significa primero que en la medida en que son

conceptos no pueden reproducirse en absoluto. Pero aquí «ninguna imagen» significa que no hay ninguna imagen empírica, es decir, ninguna imagen esquemática accesible directa y empíricamente como los puntos. Pero una imagen en el sentido de la imagen esquemática tiene que haberla pese a todo, si es que el discurso acerca del esquema de una categoría ha de tener un sentido. La categoría ha de hacerse representar pese a todo, y el modo en el que puede y tiene que representarse ha de mostrarse justamente en la explicación del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.

Ahora bien, ¿por qué Kant pese a todo le deniega de esta manera rotunda al esquema puro una posible imagen? Con ello quiere decir que un esquema puro tendría que tener una imagen apriórica, porque la representación de los conceptos puros del entendimiento ha de ser posible y necesaria a priori. El concepto apriórico tiene a priori que poder hacerse sensible, y de esta manera manifestarse en algo y como algo que pueda manifestarse a priori. Pero lo que a priori se manifiesta conjunta y previamente en todos los fenómenos que se manifiestan es el *tiempo*: el apriori de la sensibilidad, el apriori de una posible sensorialización apriórica. Pero el tiempo, como constantemente advierte Kant (en las demostraciones de las analogías; cfr. los pasajes anteriores), es algo que no puede percibirse, es algo que a un mirar empírico no se le manifiesta directamente como ello mismo y sólo como ello mismo. La frase anterior en la que al esquema puro se le deniega la imagen sólo puede significar que el entendimiento puro no puede tener ninguna
377 imagen sensible, sino que su imagen posible es sólo la condición apriórica de la propia sensibilidad, es decir, el tiempo, es decir, el «a qué» atemático del previo atender en todo intuir. Este «a qué» que en la atención se manifiesta constante y atemáticamente, este aspecto peculiar en el atender atemático es algo peculiar y eminente que se manifiesta, *species*, imagen. Y de este modo Kant, aunque al esquema puro le deniega la imagen, puede hablar luego del tiempo como imagen. El tiempo es una imagen eminente, una imagen apriórica, «imagen pura». «Pero la imagen pura [...] de todos los objetos de los sentidos es en general el tiempo» (B 182).

El esquema puro de las categorías no puede ponerse en ninguna imagen. La frase significa que únicamente sólo en una «imagen pura». Eso significa que aquello en donde los conceptos puros del entendimiento pueden y tienen que representarse exclusivamente, aquello en donde y como lo cual han de hacerse ver a sí mismos, es un único aspecto posible, es el «a qué» del atender apriórico, el tiempo. El tiempo es lo que se determina y en segundo lugar se esquematiza en la *synthesis speciosa* (regulada desde las categorías), de modo que en tanto que una imagen, en tanto que manifestarse puro,

manifiesta y hace ver algo de una determinada manera, y hace ver algo según como él mismo está determinado, es decir, según la determinación transcendental del tiempo, que respectivamente corresponde al esquema puro y constituye al tiempo en tal esquema puro. A la vez el tiempo, o, dicho más exactamente, la determinación transcendental del tiempo, es el esquema, la «única condición sensorial bajo la cual pueden emplearse conceptos puros del entendimiento» (B 175). El esquema, en tanto que esta regla de la síntesis figurativa del tiempo, representa el propio tiempo, o, dicho más exactamente, en la imagen del tiempo la categoría. El esquema es la determinación transcendental del tiempo.

Con fines de una formulación concisa del fenómeno del «esquema puro», fijemos el concepto del esquema puro en una definición latina. *Schema purum dicit: regula syntheseos speciosae temporis secundum unum synthesin puram intellectualem constituens sive secundum categoriam.* El esquema puro es la regla de la síntesis figurativa del tiempo conforme a la unidad que 378
constituye la síntesis pura del entendimiento, es decir, conforme a la categoría. El esquema es *regula syntheseos temporis*, o también, dicho brevemente, el esquema es *synthesis speciosa secundum categoriam*, o como dice Kant aún más abreviadamente, el esquema es (ampliando sus expresiones) *categoria phaenomenon*, el esquema es la categoría que se manifiesta —*phaenomenon.* Ésta es la expresión abreviada para la regla del manifestarse la categoría en la imagen del tiempo, *schema categoriae per speciem temporis.*

Este procedimiento que está regulado de este modo, es decir, «este esquematismo de nuestro entendimiento, en vista de los fenómenos y su mera forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos apoyos difícilmente los aprenderemos jamás de la naturaleza y los pondremos desocultados ante nuestros ojos» (B 180 s.).

Kant está mirando aquí de hecho a un abismo, pero sólo para retirar de inmediato la mirada, es decir, para renunciar a un descubrimiento real de esta estructura fundamental. Quizá también porque vio que con sus medios metódicos de interpretación del «alma humana» —digamos que de la estructura de nuestra existencia— se encontraba situado ante un límite.

Él sabe incluso disculpar este retroceder ante una explicación estructural radical. Dice: «Sin detenernos en un árido y aburrido desmenuzamiento de lo que se exige en general para los esquemas transcendentales de los conceptos puros del entendimiento, queremos exponerlos más bien según el orden de las categorías y enlazando con éstas» (B 181).

En concreto, este procedimiento es tan imprescindible como el primero de una explicación del esquema puro en general. Pero sólo éste puede ser el hilo conductor para la explicación concreta de los esquemas particulares.

Kant emprende de hecho una interpretación detallada de los esquemas particulares. Pero en el fondo, de los doce explica sólo tres más detalladamente:
379 de modo característico son el esquema de la cantidad, el de la realidad y el de la substancia, es decir, de las categorías en las que la existencia de la naturaleza se muestra primeramente como la de los entes que hay que concebir en la determinación medidora de la física. Habría que desarrollar doce esquemas según las doce categorías, que a su vez corresponden a las doce formas del juicio en tanto que los conceptos de las unidades constitutivas para estos modos de enlazar. Estos doce esquemas habría que explicarlos no sólo en su enumeración, sino también en su conexión interna. Esta investigación, así como la deducción —que se demuestra estrictamente— de las categorías a partir de la tabla de los juicios y de igual modo la deducción de esta tabla de los juicios misma en su posibilidad y necesidad cerrada a partir del «yo pienso»: estas tres partes de la auténtica investigación fundamental del posible suelo de la *Crítica de la razón pura* quedan omitidas.

De este modo, la explicación de los esquemas se lleva de entrada a un suelo inseguro y no trabajado. Pese a todo hay que intentar arrojar luz en la explicación de los esquemas de cantidad, realidad y substancia. Y en concreto lo intentamos en vistas a nuestra pregunta conductora: ¿cómo se entiende, e incluso cómo se tiene que entender el tiempo en estos esquemas en tanto que reglas de la determinación transcendental del tiempo?

Sólo a partir de la problemática ya trabajada de la temporariedad se puede obtener una auténtica comprensión específica de la explicación kantiana y ver al mismo tiempo en qué medida Kant se vio forzado a la proximidad de esta problemática y por qué le tuvo que quedar vedado el acceso. Investigando en relación con las tres categorías de cantidad, realidad y substancia, preguntamos: 1) ¿Qué permite ver en la imagen pura del tiempo la síntesis figurativa regulada respectivamente desde aquéllas? 2) ¿Cómo se toma esta visión del tiempo? Es decir, ¿de qué modo el tiempo es aquí en cada caso lo determinado en la *synthesis speciosa*? Es decir, ¿qué tipo de determinación temporal encontramos aquí? 3) «Determinación temporal» ¿significa en los tres casos lo mismo o algo distinto? ¿Y por qué?

380 Con las tres categorías de cantidad, realidad y substancia se corresponden tres esquemas. El esquema de la cantidad es el número, *numerus*. El esquema de la realidad es la sensación, *sensatio*. El esquema de la substancialidad es la perdurabilidad, lo *perdurabile*.

§ 32. El número como esquema de la cantidad

Hay que observar que en consideraciones anteriores, en el contexto del esquematismo, hemos tratado ya del número, y allí se trataba de una posible sensorialización del propio número, es decir, de una esquematización del número, de encontrar el esquema para un número. Ahora, por el contrario, se trata de la sensorialización de la categoría de cantidad, cuya imagen pura es el número mismo. El número primariamente no es otra cosa que la imagen pura de la cantidad. Esta imagen pura de la cantidad es, según su carácter conceptual, un concepto sensible puro, y el número como concepto sensible puro exige a su vez una sensorialización, una nueva esquematización. Estos diversos esquematismos —el esquematismo de la cantidad es el número, el esquematismo del propio número en algún tipo de figura espacial— Kant no los siguió desmembrando ni tampoco mostró más detenidamente su conexión interna.

El esquema de la cantidad es el número, *numerus*: eso significa que lo que permite ver en la imagen la *synthesis speciosa temporis* regulada desde la cantidad, desde la pluralidad, es el número. Esto en primer lugar hay que aclararlo fenomenológicamente, y después tenemos que exponer de qué modo en este esquema que es el número subyace el tiempo de la *synthesis speciosa*, qué determinación del tiempo se da aquí. La respuesta kantiana dice: la determinación del tiempo en el esquema que es el número es la generación del tiempo.

Ahora, en la explicación que sigue, ustedes tienen que intentar ver realmente las cosas. La regla del hacer ver de la categoría pura de cantidad en la imagen del tiempo es el número. Esta regla misma es una determinación transcendental del tiempo en atención a la pluralidad. El modo de realiza- 381
ción de la determinación del tiempo es la *synthesis speciosa*, que atiende a la multiplicidad pura que es el tiempo, y que en tanto que *synthesis speciosa*, es decir, en tanto que productivo dar-se-desde-sí-mismo de la imagen, ha de hacer ver esta multiplicidad que es el tiempo.

El hacer ver la multiplicidad pura que es el tiempo no significa otra cosa que el realce de la sucesión pura, el realce de la serie de ahoras. Y éste es realce de los ahoras: ahora y ahora y ahora y ahora. En él, todo ahora es homogéneo a todo ahora, todo ahora es ahora. Y pese a todo, todo ahora *qua* ahora es al mismo tiempo distinto de todo ahora. Todo ahora es homogéneo a todo otro, y todo ahora es un éste, un así. El ahora articula el éste, articula un éste que simultáneamente es homogéneo a todo otro éste, que corresponde respectivamente a otro ahora. Es decir, la multiplicidad de ahoras en tanto que multiplicidad de los «ahora-éste» hace ver algo, a saber, los «és-

tos» como tales. Pero este realce de los ahoras en el que cada vez se hace visible un «éste», este realce de los ahoras en la *synthesis speciosa* se realiza en atención a la pluralidad, y esta atención que da unidad determina este «ahora-éste» con más precisión. Desde la atención a la pluralidad, «ahora-así» significa: ahora-tanto. Además, la síntesis que queda bajo la atención de la multiplicidad no significa simplemente: «ahora-tanto» y «ahora-tanto», sino que la propia síntesis es —y concretamente de modo primario, antes del realce aislador que se realiza en ella— un «ahora-tanto» *más* «ahora-tanto». A partir de la atención a la pluralidad, el enlace mediante el «y» formal se convierte en un «más». Éste: cada vez un éste y un éste, se convierte en: este uno más este uno más este uno = tres. En esta *synthesis speciosa* no se cuentan los ahoras, pues entonces como resultado de la síntesis no se muestra el número, sino un «tanto» de tiempo transcurrido. Al margen de que en un «tanto» de tiempo transcurrido el propio número está ya presupuesto: allí tendríamos ahoras contados. Sino que más bien es justamente el propio número el que debe constituirse en esquema. Es decir, lo que se enlaza no son
382 los ahoras, sino los «éstos» puros de cada ahora que, en base a la imagen pura del tiempo, se dan conjuntamente como serie de ahoras en el realce del ahora. Para repetirlo otra vez: el proceso de constitución de la auténtica donación de la imagen es: ahora éste, ahora éste: una multiplicidad de «éstos», si podemos decirlo así. Pero ésta previamente ya en atención a la cantidad, es decir, al «cuánto». Es decir, un «éste» en la síntesis se toma previamente ya como uno, y el «y» de la síntesis se toma a su vez con el carácter de la cantidad: uno más uno más uno, etc.

Así pues, lo que se muestra en la *synthesis speciosa temporis secundum quantitatem* es lo contado puro. Pero esto contado puro hay que distinguirlo de lo enumerado: lo contado puro es ello mismo el respectivo «tanto» en cuanto tal. Este «tanto» y todo «tanto» en cuanto tal, todo número cuenta y sólo cuenta: no enumera algo, no determina otra cosa *como* «tanto», sino que él mismo es en cada caso un «tanto» semejante. El número *es* sólo como contar, y, en tanto que esto que cuenta, el número cuenta entre los números, como podemos decir, cuenta entre ellos, es decir, es uno de los números y nada más. Este contar en tanto que contar entre los números es su ser número. Es decir, este contar del número «constituye» en sí mismo la serie numérica. Por el contrario, lo que se enumera es algo que no es ello mismo número, o que en todo caso no tiene por qué ser número, sino que antes que nada hay que considerarlo en atención a un número como «tanto y cuanto». Cualquier multiplicidad es enumerable, incluso los propios números. Yo puedo decir: 12, 73, 84, 51, 67 son cinco números. Aquí se ha contado una multiplicidad de números, pero se ha contado en atención a un

número. Que lo que aquí se ha enumerado sean números no cambia en nada que sea un enumerar, y en tanto que este enumerar números no es en modo alguno idéntico a los números puros.

Pues bien, ¿qué se ha contado en realidad en el contar puro? En todo caso no puede ser nada contado en el sentido de la enumeración, pues aquí estaría presupuesto ya el número. Aquí se trata más bien del contar en el que se halla el propio número en cuanto tal. Este contar es el contarse a sí mismo del número, y eso es justamente el ser número. Y en tanto que este 383
contarse a sí mismo, el número es la regla para un posible hacer ver y determinar un «tanto». En esta *synthesis speciosa temporis* en la que se constituye el número, el propio número no se percibe temáticamente, pues eso es imposible a priori. Sino que el tiempo *qua* ahora, y concretamente *qua* ahora-éste, el tiempo como realzado de este modo da en estos «éstos» un posible elemento que se cuenta a sí mismo. Esta multiplicidad de los ahora-éste no es algo que se cuente ni se enumere, sino que es la condición de posibilidad de los propios números. Todo número es a priori una determinada posibilidad de un contarse puro, una regla. La función del tiempo en esta *synthesis speciosa* consiste en que da una imagen, en que hace ver, que hace ver no a sí misma *qua* tiempo, sino a los «éstos» que se corresponden con cada ahora, que aunque son homogéneos son pese a todo cada vez distintos, y por tanto son la condición de posibilidad de la contabilidad. Pues todo enumerar concreto sólo es posible si una multiplicidad, al margen del contenido específico que pueda tener en sí misma, yo la concibo de modo que no la traigo a una multiplicidad vacía de meros algos. Sólo entonces la puedo contar, de otro modo jamás podría contar una pera, una manzana ni una piedra, ni cualquier otro tipo de objetos.

Lo que se cuenta, y esto hay que establecerlo, no son los ahoras. Eso significa que el propio tiempo, en la expresión *synthesis speciosa temporis*, no hay que entenderlo en el sentido de un *genitivus objectivus*, como si el tiempo fuera el objeto temático de la síntesis. Pero por otro lado el tiempo es pese a todo de nuevo aquello a lo que la *synthesis speciosa* se refiere primariamente, de modo que en la síntesis y mediante la síntesis se muestra conjuntamente el tiempo, y que en este estar atemáticamente realzado y en este comostrarse atemáticamene el tiempo articula el propio elemento puro que puede contar. Ni el tiempo mismo es lo contado ni Kant quiere decir que el contar requiera necesariamente del tiempo en el sentido de que tendría que discurrir en el tiempo. De ordinario se interpreta a Kant en este sentido y luego se lo refuta indicando que: 1) hay también otras conductas que discurren necesariamente en el tiempo, de modo que, por tanto, el contar no se 384
distingue por ello; 2) pero Kant confunde el contar con el número, y los

números no están en absoluto en el tiempo. Cierto que el análisis kantiano del esquema puro que es el número es muy impreciso y da pie a este malentendido, pero él no pudo querer decir esta trivialidad, que el contar transcurre en el tiempo, sino que quiere explicar precisamente el número en su constitución propia. Y lo decisivo es que él descubrió justamente que en el propio número, dicho a grandes rasgos, se encierra el tiempo, al margen de si el contar transcurre en el tiempo o no, y al margen de si los propios números están en el tiempo o no. Precisamente porque los números no están *en* el tiempo, ellos tienen para su propio ser una referencia constitutiva hacia el tiempo mismo. Una referencia que, ciertamente, en Kant queda oscura, pero que yo he intentado destacar con esta interpretación para con ello fijar el contenido específico de lo que Kant pretendía.

Ahora bien, en la medida en que Kant reúne de hecho en este sentido el número y el tiempo, y en que esta reunión del número con el tiempo no puede significar que el contar transcurre en el tiempo, eso significa simultáneamente que en este reunir Kant tiene que haber entendido el tiempo de un modo distinto del tiempo del que decimos que algo transcurre en él, del tiempo como el propio Kant lo entiende primariamente en el sentido del tiempo del mundo y de la naturaleza. En esta determinación transcendental del tiempo, el tiempo se muestra de un modo distinto, mucho más original. También para Kant, aunque él, como ya mostró el análisis, tuvo que atenerse únicamente a la idea del tiempo como tiempo de ahora. Ahora habremos de preguntar cómo se entiende el tiempo en esta determinación temporal transcendental del esquema que es el número. A partir del análisis de esta determinación temporal transcendental del esquema que es el número, y más adelante del esquema de la realidad y del esquema de la substancia, ¿llegamos a conocer algo fundamental acerca de lo que es el propio tiempo?

Los análisis desarrollados del esquematismo del número nos han prepara-
385 do para la respuesta a estas peguntas. Tenemos que sacar de ahí lo que Kant quizá pudo haber intuido pero que pese a todo le quedó inaccesible, es más, lo que él, en la medida en que lo intuyó, expresó y tuvo que expresar en conceptos y caracterizaciones inapropiadas.

En la *synthesis speciosa temporis* sucede, en el fondo justamente a través del ahora, un prescindir del ahora, y meramente un sintetizar el «éste» y la multiplicidad de «éstos» en atención al «cuánto». Es decir, el tiempo no se muestra en la *synthesis speciosa*, sino que el tiempo muestra algo sin mostrarse a sí mismo, es decir, es imagen pura. El realce de la serie de ahoras da lo múltiple puro de lo homogéneo, de los «éstos», como aquello que tiene que haber en general para que tal cosa como un número pueda contarse a sí mismo. El ser de esto homogéneo múltiple, de los «éstos», tiene el sentido

del puro «hay». El ser de aquello de lo que sólo decimos: lo hay. Y quien da quién es este «lo» es el ahora.

Kant dice: el esquema que es el número es «la generación del propio tiempo» (B 184). Generación aquí no puede significar antes que nada un engendramiento y una creación del tiempo, sino que, si este esquematismo ha de tener un sentido, significa el realce atemático del ahora, y concretamente de modo que todo ahora da un «éste». «Éste» es, en atención a la pluralidad, «tanto». El carácter de la determinación transcendental del tiempo en el esquema que es el número es la generación del tiempo en el sentido interpretado, no en el sentido de que el tiempo fuera creado por vez primera justamente por el contar. Él es generado en el único modo como puede ser generado en este contexto: es pro-ducido, ex-puesto *(her-gestellt)*, de modo que puede dar algo. El tiempo opera como una imagen que no se muestra en sí misma como totalidad, pero que pese a todo hace ver algo. Y la *synthesis speciosa* en tanto que dadora de la imagen da esta imagen, y concretamente de modo que, *qua* serie de ahoras, ella misma da en cada caso un «éste».

Ciertamente Kant no explica esta función peculiar del tiempo, pero pese a todo llama al tiempo «imagen pura», y cuando habla de «generación del propio tiempo» dice: «generación del propio tiempo en la aprehensión sucesiva de un objeto» (ibíd.). En todo caso, eso significa que la generación 386
del tiempo no es una conducta temática respecto del propio tiempo. Por otro lado, esta concepción del esquema que es el número y de su relación con el tiempo da motivo fundamentado para los usuales malentendidos, como si se tratara de mostrar que en la concepción sucesiva de algo se gasta tiempo y que esta enumeración transcurre en el tiempo. Pero «objeto» se puede tomar en un sentido muy amplio, aquí con el significado del «éste» que se muestra en el ahora. Y la aprehensión se puede tomar en el sentido de la aprehensión pura (cfr. A 100) de algo múltiple. La «aprehensión sucesiva» sería entonces la expresión del puro contar el propio número, lo cual ciertamente no transcurre en el tiempo, pero justamente por eso requiere tanto más fundamentalmente del tiempo, en la medida en que en cada caso da a priori el propio ente que se cuenta.

La exposición kantiana del número como esquema queda incompleta y opaca. Sólo una cosa es clara: la determinación temporaria del tiempo —aquí: la generación temporaria del tiempo— no entiende el tiempo como tiempo que se mide.

El número puro cuenta: «cuenta» entre los otros números que igualmente cuentan. Este contar puro que es el número es, en sí mismo, realce del ahora. En el número en cuanto tal se encierra el tiempo. Este contar puro, como lo cual es el propio número, es la regla de la enumeración de lo enu-

merable. El número es la condición de posibilidad de la enumerabilidad de algo, es decir, de que lo existente pueda determinarse cuantitativamente. Es decir, el número, el esquema, la determinación temporaria del tiempo que hemos caracterizado es la condición de posibilidad de que la categoría pura de la cantidad pueda referirse a fenómenos, de que haya tal cosa como medición de objetos, medición objetiva en general. Por tanto, en el esquema de la cantidad se encierra la constitución de la contabilidad de lo que sale al encuentro por medio del tiempo. El tiempo da al concepto puro del entendimiento una relación posible hacia los objetos. *Numerus est quantitas phaenomenon sc. per speciem temporis.* El número es la cantidad que se muestra en la imagen del tiempo, el concepto del entendimiento que se muestra y se
387 sensorializa de este modo. O hablando a partir de lo propio que se muestra como lo concreto, es decir, a partir de los fenómenos: el número es la condición de posibilidad de una determinabilidad de lo dado mediante un concepto apriórico, aquí el de la cantidad.

§ 33. La sensación como esquema de la realidad

El segundo esquema que Kant interpreta con una cierta extensión es el esquema de la realidad. (Realidad es la primera categoría de la segunda clase de categorías, que Kant denomina cualidad. Con ello ven ustedes la conexión inmediata entre estos conceptos y el origen de la forma de expresión de Hegel, que también junta realidad, cualidad y existencia.) El esquema de la realidad es la sensación, *sensatio*. En este esquema, es decir, en esta *synthesis speciosa temporis*, el «a qué» de la atención es la realidad. Es decir, una *synthesis speciosa temporis secundum realitatem*. Y a su vez, aquí el esquema no es otra cosa que la regla de que algo real se pueda mostrar en la imagen del tiempo, *per speciem temporis*.

Ahora bien, ¿qué significa realidad como concepto puro del entendimiento, antes de la sensorialización? Realidad, dice Kant (B 182), «es lo que corresponde en general a una sensación». La realidad «indica» lo que comparece «en el tiempo». Lo que comparece en tanto que comparece en el tiempo está compareciendo durante un tiempo. Cuánto tiempo, o, dicho más exactamente, *cómo* de largo es el tiempo, y si este «tanto tiempo como» está determinado, es a priori indiferente. Esto que comparece y a lo que corresponde en general un «tanto y cuanto de tiempo» se refiere a este «tanto y cuanto de tiempo», a este «durante un tiempo», en el modo de colmar este tiempo. Lo compareciente, lo real, es lo que colma el tiempo. Y a este algo que, en tanto que qué-ahí que comparece, colma tal cosa como «durante un

tiempo» Kant lo llama *res*, algo, cosa en el sentido más amplio. La esencia de esta *res*, de la cosa, es decir, la realidad, o, como dice Kant, la coseidad, consiste en que es algo que colma el tiempo. La pregunta es ahora cómo en 388
el esquema de la realidad, es decir, en la sensación, el tiempo opera como imagen pura, de qué modo el tiempo sensorializa el concepto del entendimiento que es la realidad.

En la consideración de partida, el tiempo hay que tomarlo a su vez como la multiplicidad pura de la serie de ahoras. Pero en la *synthesis speciosa secundum realitatem* esta multiplicidad pura de la serie de ahoras en cierta manera se divisa en otro sentido. Cada ahora no sólo es homogéneo a todos y simultáneamente éste, sino que cada ahora es esencialmente ahora-esto, ahora-esto. Aquí se prescinde de qué sea este «esto», y también de que este «esto» es un «éste». Ustedes ven ya aquí, para comentarlo de paso, que el primer esquematismo, el ahora-éste, presupone en cierto sentido este segundo, es decir, esta estructura del ahora según la cual todo ahora es un ahora-esto, o en todo caso es tan original como él. Aquí se trata ahora del realce del ahora en la medida en que el ahora se entiende como ahora-esto. Pero también el ahora-nada es un ahora-esto, es decir, su privación. Un ahora-nada sólo es posible en base al ahora en general, que es esencialmente ahora-esto.

Este «esto» que se muestra en cada ahora, la *res*, es para Kant la sensación, porque la sensación es en general lo primeramente dado. Dado primeramente en sentido kantiano-cartesiano, para el sentido interno. A esta *res*, a este «esto», a lo dado en general, a lo que comparece primeramente en general, Kant también lo llama la materia transcendental. Con la posición específicamente cartesiana y la concepción específica de lo que hay dado primeramente tiene que ver que el esquema de la realidad sea la sensación, lo cual a primera vista puede chocar y resultar totalmente incomprensible.

Pero toda sensación tiene, como dice Kant, una magnitud, es decir, todo «esto», toda *res*, en tanto que compareciente, es ahora, y todavía ahora, y todavía ahora, y ahora ya no más. Todo «esto» que muestra todo «ahora» es durante un tiempo, durante una serie de ahoras. A la *res* le corresponde una duración, y por tanto, para determinar la realidad misma, una canti- 389
dad determinada, un «tanto», a saber, un «tanto» de ahora. Por consiguiente, al sentir subyace un realce del ahora, de modo que los ahoras se entienden como ahoras contables, como contados más o menos expresamente. Pero estos ahoras contables realzados se entienden primariamente como ahora-esto, como ahora que muestra un «qué» y un «esto». Pero lo primario en la determinación temporal de este esquema, en el sentir, no es la enumeración de los ahoras, sino el realce de los ahoras como ahora-esto, es

decir, un realce sumatorio de los ahoras, en los que el «esto» de los ahoras persevera, dura.

En los ahoras contados sucesivamente que son en cada caso ahora-esto lo que comparece puede salir al encuentro como duradero. La determinación del tiempo como realce del ahora se realiza aquí *secundum realitatem*: no es generación del tiempo como en el caso del número, sino que la determinación del tiempo es aquí, como dice Kant, colmamiento del tiempo. Colmamiento del tiempo no significa otra cosa que dejar salir al encuentro algo en una serie de ahoras contada sucesivamente. El recuento no precisa ser expreso, y también puede quedar indeterminado. Esta *synthesis speciosa*, el esquema de la cualidad es, como dice Kant, «la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo» (B 184). Ven ustedes que esto es de nuevo una expresión muy imprecisa y fácilmente malinterpretable de la síntesis que se da aquí. Pero con la interpretación previa de la estructura esta expresión se aclara en su sentido. El ahora, si es esencialmente ahora-esto, tiene que realzarse para que haya en general tal cosa como el sentir y lo sensible. La *sensatio* como esquema de la realidad es el dejar estar compareciendo algo realzando el tiempo y simultáneamente contando el tiempo de modo sucesivo: la condición de posibilidad de que haya tal cosa como lo compareciente en general.

En el colmamiento del tiempo, la función del ahora no sólo es distinta que en la generación del tiempo, en el número, sino que en el esquema de la realidad, en el colmamiento del tiempo, el ahora es a la vez cuantitativamente determinado y determinable, y de este modo en el esquema de la rea-
390 lidad se encierra simultáneamente el carácter de la posible enumerabilidad de los ahoras, y por tanto el presupuesto del número, y por tanto el esquema de la cantidad. Esta conexión es internamente del todo inequívoca y clara si se piensa que el esquematismo se centra en la pregunta por cómo los conceptos del entendimiento pueden tener relaciones con los fenómenos a través del tiempo, y que los fenómenos representan la naturaleza, es decir, que el ente al que se refieren los conceptos del entendimiento se capta de entrada en atención a la determinación medidora en el conocimiento científico, es decir, en la física.

Ven ustedes por tanto una curiosa adherencia del esquema de la realidad al esquema de la cantidad. Kant no se pronunció más sobre ello, lo que para él no era posible ya a causa de que las categorías, y de modo correspondiente también los esquemas, simplemente los seria en una tabla construida artificiosamente que tiene que ocultar necesariamente la conexión específica interna tanto de las categorías como también de los esquemas. Si lo consideramos más detenidamente, aquí no tenemos una relación de fundamen-

tación en el sentido de que el esquema de la realidad esté fundado en el de la cantidad, sino que más bien es al contrario. O precisándolo más, ambos son cooriginales, y ambos están fundados en el esquema que Kant nombra en tercer lugar, el esquema de la substancia, es decir, de la perdurabilidad.

Ya la caracterización de estos dos esquematismos muestra que el ahora y la serie pura de ahoras pueden divisarse de modo diverso en la *synthesis speciosa temporis*, es decir, que la estructura del ahora es más rica de lo que se había creído en general hasta entonces y de lo que el propio Kant vio expresamente. Los diversos modos de la *synthesis speciosa temporis* se diferencian justamente en que prescinden de modo diverso de toda la estructura del ahora y sólo hacen uso de un determinado momento estructural del ahora.

§ 34. La perdurabilidad como esquema de la substancia

El tercer esquema que comenta Kant es el esquema de la substancia, y como 391
tal formula él la perdurabilidad o, dicho más exactamente, lo perdurable, lo *perdurabile*. Lo perdurable: en él se muestra la substancia. Lo perdurable es la imagen temporal de esta categoría. Este esquema es la regla del mostrarse algo real perdurable. Esta regla es a su vez una determinación temporal transcendental, es decir, un realce de la serie de ahoras en atención a la substancia, al sub-yacer. Pero de nuevo tampoco aquí el propio tiempo es temático, sino que en la atención categorial que es la substancia vuelve a estar también aquí la serie de ahoras, los ahoras, «ahora que esto...». Eso es lo que significa este «esto» que se muestra en la imagen pura de la serie de ahoras en atención al subyacer, este «esto» en tanto que subyace en todo ahora o, dicho más exactamente, en tanto que lo que subyace para cada «esto» concreto que podría ser mentado en cada caso en un ahora arbitrario: este «esto» en tanto que lo que subyace para todo ahora en todo ahora, lo que subyace permanente y perdurablemente en todo ahora. Pero eso que en todo ahora es el «que» [ahora *que* esto sucede...] para todo ahora siguiente existe por tanto ahora siempre ya. Es lo inmodificable, lo constantemente ya presente, y concretamente en tanto que aquello en cuanto a lo cual todo «este» determinable de un ahora determinado está ya determinado. «Ahora que sucede esto y esto determinado» no significa otra cosa que: ahora que ya está presente la propia naturaleza en donde el suceso mencionado es un proceso.

La exposición de este esquema es en Kant esencialmente más breve que la de los otros dos previamente mencionados. Además, el auténtico carácter

esquemático y regulativo queda indeterminado, es decir, no se pone de manifiesto de qué modo tiene que captarse el modo de la *synthesis speciosa temporis* que pertenece a este esquema, es decir, qué es aquí lo correspondiente a lo que en los otros esquemas se determinó como generación del tiempo y colmamiento del tiempo. En vano se buscará una caracterización correspondiente para la substancia. En la caracterización compiladora de los esquemas
392 (B 184) Kant dice sólo que este esquema hace representable «la relación mutua de las percepciones en todo momento (es decir, según una regla de la determinación temporal)». De ahí se desprende sólo que esta *synthesis speciosa temporis* se refiere al tiempo en el sentido de todo el tiempo.

Hay que recordar que la misma relación se comentó en la demostración de la primera analogía. Allí se trataba de exponer la condición apriórica de posibilidad de una determinación temporal empírica. Esta determinación misma: pero por su parte las tres analogías sólo son posibles si ha mostrado su propia posibilidad, es decir, si previamente se ha mostrado que un determinar, una operación del entendimiento, puede referirse a los fenómenos determinándolos. La condición de posibilidad para los principios de la determinación temporal empírica es el esquematismo del propio entendimiento.

Estas relaciones entre la determinación temporal empírica, los principios, es decir, las analogías en tanto que las máximas de la determinación temporal pura, y el esquematismo que ha de hacer posible por vez primera esta determinación temporal pura misma en Kant quedan oscurecidas porque el término «determinación temporal» lo utiliza en un sentido equívoco. La expresión y lo mentado parten de la determinación temporal *empírica* que nosotros captamos como cómputo del tiempo, es decir, como determinación medidora del ser-en-el-tiempo de un fenómeno. De ello hay que distinguir la determinación temporal *apriórica.* Pero este término es multívoco. Significa por un lado la relación de la *synthesis speciosa* con el tiempo. Y de modo correspondiente, conforme a las diferentes categorías da diferentes determinaciones temporales en tanto que *synthesis speciosa.* Estas determinaciones temporales de la *synthesis speciosa* las designamos como las determinaciones temporales específicamente esquemáticas, correspondientes al esquema o *figurativas.* Entre éstas hay una, la que pertenece a la substancia, por cuya captación nos esforzamos y que Kant dejó sin determinar. Pero de la demos-
393 tración de la primera analogía podemos concluir que esta determinada determinación temporal figurativa es el presupuesto para lo que Kant formula con la primera analogía como *principio,* y que él a su vez llama una determinación temporal. Ésta es ciertamente también todavía a priori, pero en la ordenación apriórica está subordinada a las determinaciones temporales fi-

gurativas. La determinación temporal en este último sentido es una máxima apriórica que subyace a toda medición del tiempo pero que, en tanto que esta máxima apriórica, sólo es a su vez posible en base a una referibilidad de los conceptos del entendimiento a los fenómenos en general.

Las tres analogías y los esquemas de las tres categorías de relación se corresponden mutuamente, y el tratamiento separado, y en general la concepción del problema del esquematismo, sólo vienen dictados por la arquitectónica kantiana, que previamente trata la doctrina del concepto y luego la de la máxima y la conclusión. Pero a causa de ello resultan, tanto aquí como en otras partes de la *Crítica de la razón pura*, unas inconveniencias específicas. Para la presente consideración queda por establecer que la expresión «determinación temporal» es equívoca, y que a su vez los significados concretos tampoco están suficientemente determinados, lo que favorece la equivocidad.

Sigue siendo oscuro cómo hay que entender la estructura de la determinación temporal figurativa de la substancia. En todo caso Kant no da ninguna indicación. Esto es tanto más grave cuanto que puede probarse que esta determinación temporal figurativa de la substancia es la más fundamental: una evidencia que a su vez en Kant, a causa de la arquitectónica externa de la tabla de los juicios y las categorías, no sólo se oculta, sino que queda estorbada. Hay que intentar poner en claro el significado central específico de este esquema y de la determinación temporal que le corresponde. ¿Qué carácter tiene pues esta *synthesis speciosa secundum substantiam*? ¿Qué corresponde en esta categoría al modo de la determinación temporal figurativa? ¿Qué corresponde a la generación del tiempo y al colmamiento del tiempo? En el pasaje ya aducido dice Kant (B 184 s.) que esta determinación temporal a priori según reglas que pertenece a la substancia busca el ordenamiento 394
temporal: la generación del tiempo busca la serie temporal; el colmamiento del tiempo, el contenido del tiempo; la determinación temporal figurativa de la categoría de modalidad, la quintaesencia del tiempo. Tampoco de aquí puede concluirse mucho, toda vez que no se dice en qué se diferencia la serie temporal de la ordenación temporal. Pero es palmario que con ordenamiento temporal Kant quiere decir el cómputo del ordenamiento temporal, el cómputo empírico del tiempo.

En este esquema de la substancia se encierra aún una referencia especial al tiempo, en la medida en que ahí la determinación temporal figurativa no debe posibilitar la contabilidad y la perceptibilidad, sino el propio cómputo del tiempo, la determinabilidad temporal empírica. Este esquema ha de hacer accesible un fenómeno, y concretamente de modo que éste se vuelva objetiva y temporalmente determinable, es decir, de modo que sea posible la

enumeración de los ahoras de la duración de lo real determinado. Debe hacerse posible la determinación objetiva de los ahoras de la duración de algo real en su «cuánto». Para ello es necesario, como se mostró antes, el poder retornar a algo constantemente ya presente, es decir, el tener-constantemente-ya-accesible algo tal. La *synthesis speciosa temporis secundum substantiam* no es otra cosa que la regla del tener-constantemente-ya-accesible algo inmodificable, es decir, la regla del dejar salir al encuentro algo idéntico en lo ahora ya presente. En este esquema se encierra por consiguiente tal cosa como el colmamiento del tiempo, tal cosa como la determinación temporal de la categoría de realidad. Pero colmamiento del tiempo ahora no para una duración determinada, a través de un determinado número de ahoras, sino colmamiento del tiempo en tanto que dejar salir al encuentro en todo ahora. Ello implica, para todo colmamiento del tiempo en el sentido de la categoría de realidad, para todo, ya previa y constantemente el dejar salir al encuentro lo inmodificable. En cierto modo podemos contribuir mediante este colmamiento del tiempo al carácter determinativo que falta en la *synthesis speciosa temporis secundum substantiam.* Lo tomamos como un colmamiento eminente del tiempo: el colmamiento del tiempo constantemente previo como la regla de toda posible medición del tiempo determinada
395 y real, es decir, de toda determinación calculadora de la magnitud de algo real.

Pero así se muestra nuevamente ahora una conexión entre las tres categorías o sus esquemas, y es manifiesto que con el esquema de la substancia hemos llegado a aquello que porta en realidad los dos que mencionamos primero.

Que Kant no viera el significado fundamental del esquema de la substancia, es más, que él, como ya se ha mostrado, dejara justamente esta determinación temporal en una curiosa confusión es el indicio más claro de que a él le quedó fundamentalmente oculta la estructura de la temporariedad. Pero por otro lado el realce de la temporariedad pondrá en claro, frente a la doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo en general, que ella no es nada discurrido ni cavilado, sino un campo de trabajo fundamental de diferenciación.

El resto de los esquemas se trata sólo de modo breve. Aquí no se puede exponer en absoluto cómo Kant habría captado la *synthesis speciosa temporis* correspondiente, o incluso cómo habría interpretado la conexión de estas diversas síntesis en correspondencia con su propia estructura y no sólo en la secuencia externa del seriamiento en una tabla compuesta artificiosamente. Respecto a la conexión de los esquemas de relación (substancia, causalidad, causación recíproca) con los de modalidad (posibilidad, realidad, necesidad),

aparecen unas dificultades insuperables, porque Kant permite aquí que los límites entre ambas se entremezclen por completo. Dice (B 184) que el esquema de la modalidad expresa la relación con «el propio tiempo en tanto que el correlato de la determinación de un objeto». Frente a ello se dice en B 226: «La perdurabilidad [por tanto, después de todo, el esquema de la substancia] expresa en general el tiempo en tanto que el correlato constante de toda existencia de los fenómenos». Es decir, para los esquemas de la modalidad se utiliza la misma relación temporal que para el esquema de una determinada categoría de relación, es decir, de la substancia. La raíz de estas inconveniencias no se halla primeramente en el esquematismo, sino en la clasificación y deducción de las propias categorías y en su fuente, la tabla del 396
juicio, cuya artificiosa contingencia curiosamente se exceptúa dentro de una investigación que constantemente indaga las últimas condiciones de posibilidad.

No hemos de detenernos más en el capítulo del esquematismo. Su carácter literario no es unitario: los primeros fragmentos B 176 - B 179 dan menos una interpretación investigadora del esquematismo que una explicación filosófico-popular de lo que significa en el conjunto de la lógica transcendental. Y concretamente Kant desarrolla esta explicación más bien propedéutica al hilo conductor de la idea de subsunción, que ciertamente es de una significación fundamental para la arquitectónica y por tanto también para las cuestionables explicaciones de la *Crítica de la razón pura*. No es ninguna casualidad que en esta explicación propedéutica del esquematismo Kant tope con la subsunción, sino que para Kant la subsunción está esencialmente vinculada a la estructura de la síntesis, del juicio en general. El juicio es en general sólo subsunción. Cierto que Kant no puso en claro la estructura de la subsunción en su adherencia interna a la estructura de la *synthesis speciosa temporis*. En Kant, la aplicabilidad de la idea de subsunción se ve favorecida por su concepción del apriori en el sentido cartesiano.

El primero que demostró esta discrepancia en la composición del capítulo del esquematismo fue Ernst Robert Curtius en su artículo «El capítulo del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*. Investigación filológica» (Kantstudien, vol. 19, 1914, pp. 338-366). El subtítulo describe la intención: no una interpretación filosófica, sino una aclaración del carácter literario. Curtius distingue en Kant un esquematismo de la subsunción y un esquematismo de la síntesis. Sólo el último tiene un significado específico y se vincula con la problemática de la *Crítica de la razón pura*, y especialmente con la deducción temporal de las categorías. Incluso habrá que decir más: es 397
el presupuesto para ella, que ostensiblemente a Kant se le hizo claro sólo muy tardíamente y que él no captó radicalmente como presupuesto. Ade-

más, hay que remarcar que Curtius no valora suficientemente que para Kant la subsunción está vinculada a su vez esencialmente con la síntesis, en correspondencia con la teoría del juicio y del concepto asumida de la tradición.

Pero esto corresponde a una interpretación temática de Kant. Nosotros preguntamos por el fenómeno del propio tiempo, por cómo se entiende el tiempo en la doctrina del esquematismo. ¿Con qué derecho dijimos al comienzo de la interpretación de la concepción kantiana del tiempo que, aunque en lo fundamental él asienta el concepto tradicional de tiempo, tiempo como «tiempo de ahora», sin embargo avanza más allá de esto hasta una comprensión filosófica del tiempo, en lo que, sin embargo, llega a un límite y no sale propiamente a terreno abierto?

§ 35. La determinación temporal de la synthesis speciosa

Hay que establecer en lo fundamental que aun ahí donde se llega a una comprensión filosófica del tiempo de mayor alcance, el tiempo se entiende a partir del ahora. La siguiente consideración, que ha de conducirnos a la dimensión de la temporariedad, tiene que mantenerse orientada por tanto con arreglo al fenómeno del ahora.

1) En las determinaciones temporales figurativas (generación del tiempo, colmamiento del tiempo, colmamiento constantemente previo del tiempo), el tiempo y el ahora no se conciben temáticamente. Por eso tampoco se determina de esta manera, por ejemplo no se enumera ni se mide en el sentido de una respuesta a la pregunta: ¿cuánto tiempo ha transcurrido? Es decir, el tiempo aquí no tanto como tiempo de los fenómenos, sino tiempo en relación con el propio «yo pienso». Por vez primera en la filosofía, el tiempo en su función transcendental dentro de la constitución apriórica del conjunto de la
398 verdad transcendental, es decir, de aquello que determina positivamente la posibilidad del fenómeno.
2) ¿Cuál es la caracterización positiva del tiempo, del ahora, que hay que obtener de las determinaciones temporales figurativas? En primer lugar tiene que llamar la atención que la anterior caracterización que teníamos del ahora como lo intermedio entre un todavía-no y un ya-no no afecta en modo alguno al aspecto decisivo. Más bien, en los modos de la síntesis se destaca un carácter del ahora que en la caracterización usual del tiempo no se vio jamás pero del cual se

hace uso continuo. El ahora como ahora-esto. El ahora, por así decirlo, expulsa de sí mismo y remite: ahora que esto, ahora que. En la medida en que se dice en general «ahora», con todo lo indeterminado y vacío que pueda ser, según su esencia es ahora-que: ahora que sale al encuentro esto y esto, ahora que sucede esto y esto, ahora que me comporto de tal y cual modo. El ahora es esencialmente: ahora que esto. Incluso un «ahora» dicho de modo completamente aislado, por ejemplo la señal de partida en una carrera, es un ahora-cuando, y en concreto aquí se muestra el carácter fenoménicamente primario del ahora: a partir de cuando y cuando. Atendemos a una determinada posición de las manecillas del reloj, y percibiendo esta posición decimos «ahora»: ahora que esto. No necesita ser explícitamente un instrumento horario, sino que cualquier acontecimiento arbitrario que se conviene puede asumir esta función.

Por consiguiente, cuando, como es usual, se habla del ahora particular como un punto de ahora de una serie de ahoras, en el fondo no se está hablando aquí de un ahora, sino que sólo se está empleando una palabra, por así decirlo, una cosa de ahora que está en una serie y de la que entonces se tiene que decir que «se mueve», que discurre. En todo caso se tiene aún un fragmento de ahora al que no le corresponde ningún sentido fenomenológico. El fenómeno del ahora está ya despojado de su estructura esencial. Y a partir de una multiplicidad de ahoras cortados de esta manera se construye uno la idea de tiempo. El tiempo es entonces algo que está presente de alguna manera, que hay, pero cuyo ser no se determina porque no se lo puede determinar. Toda pregunta por el ser del tiempo ha entendido ya mal al tiempo. Son clásicas las dificultades en las que se mete San Agustín con esta 399
pregunta (*Confesiones*, libro 10).

Al ahora le corresponde esencialmente este carácter de la remitencia, del «hacia ahí». Sólo destacando este carácter del ahora puede atribuirse un sentido a la *synthesis speciosa temporis*. Por eso la estructura fundamental de la *synthesis temporis*, y en general de la tesis en el sentido más amplio de referirse a un ahora, las hemos tomado como realce del ahora, y concretamente de modo que la síntesis sigue al fenómeno del ahora, es decir, a su remitencia, al hacia-ahí, y más exactamente a su «a qué» en tanto que el «esto», el «éste». El realce primario y genuino del ahora es atemático. Indaga el ahora en aquello que es en sí mismo: el hecho de que remite fuera de sí. Y el realce no considera esta estructura, sino que la sigue. En ello se expresa lo atemático. Los diversos modos de la *synthesis speciosa temporis* se fundamentan por consiguiente en la forma de realización del atender atemático al ahora y a la

serie de ahoras, y, en la medida en que estas síntesis tienen carácter transcendental apriórico, son previas. Las síntesis son modos del atender previo y atemático a la serie pura de ahoras.

Pero con este fenómeno del atender previo y atemático hemos interpretado antes lo que Kant llama la forma del intuir puro. Tratemos desde aquí de hacer más claro el esquema de la substancia en su carácter sintético. Eso en donde se muestra la substancia es la perdurabilidad. Pero, según Kant (B 225, B 226), la perdurabilidad representa el propio tiempo. En esta síntesis sucede un realce de toda la serie de ahoras, es decir, el «esto» a lo que remite todo ahora se entiende como el «esto» en todo ahora, «en todo momento». Aquí, la *synthesis speciosa* se conduce previa y atemáticamente respecto de la totalidad del tiempo, aquí se muestra atemáticamente del modo más puro la imagen pura del tiempo. Y con eso se corresponde el que, desde antiguo, la substancia se haya entendido como la categoría fundamental. Por eso el esquema de la substancia es el más original y más puro en su atender a la tota-
400 lidad del tiempo respecto de su carácter puro de remitencia al «esto» en tanto que lo mismo en todo tiempo, es decir, en la totalidad del tiempo. El modo de esta *synthesis speciosa temporis* originalísima es por consiguiente el previo y constante dejar salir al encuentro algo idéntico. Este atender eminente, previo y atemático es la constitución apriórica primaria de lo que Kant designa como la forma de intuir. Por consiguiente, lo que en la *Estética transcendental* parece darse formalmente y en general como característica del tiempo ahora se descubre como *synthesis speciosa temporis* fundamental y primera.

§ 36. La estructura del ahora que hemos obtenido: carácter de remitencia y de hacer presente. Acreditabilidad fenoménica y límite de la interpretación kantiana del tiempo

Pero esta forma de intuir, este atender puro a la serie de ahoras —que desde ahora hay que entender en el sentido fenomenológico explicado del ahora— es, según Kant, el propio tiempo. El propio tiempo en tanto que este atender se conduce atemáticamente respecto del propio tiempo en tanto que serie pura de ahoras, y concretamente de tal modo que el propio tiempo, a saber, este previo y constante dejar salir al encuentro, se da a sí mismo, pero atemáticamente. El tiempo en tanto que previo y constante dejar salir al encuentro, porque se conduce atemáticamente para consigo mismo, deja salir al encuentro el «esto» como idéntico en todo momento.

Sólo cuando se ha establecido la auténtica estructura del ahora y cuando se observa que el atender primario al tiempo es atemático se hace compren-

sible lo que significa que el tiempo es autoafección original, pura y general. Lo que afecta, la serie de ahoras, cuyo ahora es indagado atemáticamente por el atender, no es algo presente, temáticamente concebido y concebible, sino que la serie de ahoras afecta de tal modo que ella misma es atemática, es decir, que, por así decirlo, retrocediendo y desapareciendo constantemente en sus constantes remitencias, hace ver algo.

Afectar es algo así como un constante apartarse-a-un-lado y hacer ver li- 401
berando. Y el afectar atemático de lo afectante lo realiza el propio afectado. Dicho con otras palabras, este constante y previo dejar salir al encuentro algo, este realce atemático del ahora que hemos caracterizado, es el puro hacer presente algo. El ahora es presente: en concreto el ahora, en su remitencia-a, mediante la cual deja que algo salga al encuentro, está a la espera de un algo. Y el ahora es presente de tal modo que él mismo es atemático. El atender-a no es explícito, es un hacer presente, un dejar salir al encuentro que atraviesa por el ahora. El ahora no es el fragmento de un punto de ahora recortado y sólo presente, sino remitencia-a en tanto que hace ver; ni tampoco es fragmento ni en general nada presente, sino la estructura fundamental de la propia conducta en el plexo kantiano del conocimiento.

Dicho más exactamente: el hacer presente es antes que nada condición de posibilidad de que tal cosa como el «ahora» pueda hacerse explícito en tanto que «ahora esto», «ahora éste». Sólo porque, por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza es un hacer presente de un tipo determinado, y el hacer presente caracteriza a la existencia en su ser-en-el-mundo, esta existencia, en la medida en que apela al mundo, a la naturaleza —pero eso significa que siempre se coexpresa a sí mismo, a su más propio ser hacia el mundo—, puede decir: «ahora esto, ahora esto». Y sólo sobre el terreno de esta expresabilidad esencial del «ahora esto» puede realzarse el «ahora esto, ahora esto», como pura serie, y concretamente como pura serie de ahoras ciegos, como cuya multiplicidad pura tradicionalmente, y también en Kant, se entiende de modo primario el tiempo. Al expresar el ahora, junto con el ahora no se expresa algo presente, como si lo apelado fuera el ahora como cuando digo: silla, mesa. Cuando digo «ahora», jamás hallaré algo que en el campo de lo presente corresponda a lo que es el propio ahora. Al expresar el ahora, tampoco se apela a algo interno, por ejemplo a un acto de voluntad o a un estado
anímico, ni en general nada que suceda en el alma. Con el ahora no se apela 402
ni se menciona en absoluto nada presente, sino que con el ahora se expresa la existencia, no como algo presente, sino en su ser hacia el mundo, es decir, en el modo fundamental de este ser hacia el mundo, en el hacer presente.

Ahora tenemos que intentar exponer esta conexión del ahora con el presente para ver cómo el «yo pienso» entra en una conexión más original con

el tiempo, cómo de este modo se descubre en su carácter temporal primario la función fundamental del «yo pienso», a saber, el «yo enlazo», y cómo de este modo se manifiesta en su sentido temporario la temporalidad de la estructura fundamental del enunciado, del apelar a algo en tanto que algo.

En el ahora se expresa el presente. El presente, el dejar salir al encuentro algo, no comparece él mismo, no es algo presente, sino que el presente es sólo presente. Presente en el sentido de la conducta, es decir, presente en el sentido de que justo expresa primariamente el ser de la existencia hacia su mundo. El ser hacia el mundo no es un modo de ser que además de esto aún pueda tener la peculiaridad del hacer presente, sino que el presente expresa por sí mismo primaria y únicamente lo que pueda significar en general tal cosa como el «ser cabe». Hacer presente es (primariamente) presente fáctico. Presente (en este sentido activo y transitivo) es un concepto estructural de la existencia, de modo que en él se expresa en general el sentido del ser, primeramente del ser en el mundo. La posibilidad de ser respectivamente propia de una existencia fáctica, al margen de cómo pueda estar escogida o determinada, la designamos existencia. Todas las estructuras del ser y toda interpretación de la existencia se orientan en general desde la existencia. Todos los conceptos estructurales específicos que expresan el ser de la existencia y sus modos los designamos existenciarios. El presente como concepto estructural de la existencia es un existenciario.

El término «presente», en el uso habitual, es multívoco. Primeramente y la mayoría de las veces significa lo mismo que: ahora, la época del momen-
403 to, el hoy. Este significado de presente puede formalizarse luego en el significado de que presente signifique el ahora puro, como en la explicación teórica del tiempo en Hegel y en otros. Pero entonces presente no significa sólo el ahora o el hoy en un sentido concreto, sino también comparecencia. Si decimos: «no quería pronunciarse estando el otro presente», «presente» aquí significa «en comparecencia del otro». Aunque «presente» aquí significa ya más. No ha de quedar dicho simplemente: «estando presente uno con el otro sucedió esto y esto», sino que el significado de presente se hace más claro si recordamos este uso lingüístico en un sentido determinado. «No se atrevía a decirlo estando yo presente» no significa simplemente que yo, como algo presente, estoy presente junto con otro que está presente, sino que aquí «estando yo presente» significa ya justamente en mi ser para con él y en su ser para conmigo, en el mutuo hacer presente, en el mutuo tener uno con otro el mismo mundo. Pero la expresión «estando yo presente» significa al mismo tiempo en mi comparecencia, en mi coexistir en el mismo sitio y lugar. Estos diversos significados de presente, es decir, los fenómenos que se designan con ello, sólo pueden interpretarse y captarse de modo

comprensible en la orientación primaria con arreglo al presente en el sentido del hacer presente, con arreglo al presente como concepto estructural de la existencia.

Pero ello implica que si el presente constituye un modo del tiempo y en tanto que modo del tiempo determina el sentido del ser de la existencia (en la medida en que la existencia es ser cabe el mundo), entonces el propio tiempo hay que entenderlo como el existenciario fundamental de la existencia. El tiempo entonces ya no es el título para la mera multiplicidad de la serie de ahoras, sino que esta multiplicidad de la serie de ahoras es un fenómeno derivado, cuya derivación tiene que ser posible a partir del tiempo en tanto que el existenciario fundamental. Y no al contrario. En esta demostración de la derivación del tiempo como multiplicidad de ahoras a partir del 404
tiempo original como la estructura de ser de la existencia tiene que poderse fundamentar a su vez la legitimidad de la concepción fundamental del tiempo como existenciario.

Presente es el sentido del ser de la existencia, en atención a la estructura de ser del ser-en-el-mundo, del ser hacia el mundo. La concepción y determinación tradicionales del tiempo como tiempo de ahora son una interpretación del tiempo a partir del presente, sin que éste se haya visto ahí como existenciario. Ahora bien, lo propio y lo que impulsa adelante de la interpretación kantiana del tiempo consiste en que el tiempo no sólo lo atribuye al sujeto como modo de intuir, sino que, además, este fenómeno, que no es otra cosa que el hacer presente, lo pone como base para la interpretación del conocimiento. En atención al presente como existenciario podrá exponerse ahora por vez primera la problemática kantiana tanto en lo que tiene de positivo como en sus inconveniencias y sus límites.

Aquí hay que establecer que el enfatizamiento primario del presente como modo del tiempo todavía resulta en primer lugar de apoyarse en la concepción del tiempo como tiempo de ahora. Pero hay que demostrar que el presente no es en absoluto el modo primario del tiempo. Pero eso significa que el concepto tradicional de tiempo, en tanto que captado desde el ahora, no es original en un sentido doble: 1) no acierta en absoluto con el sentido del tiempo como existenciario; 2) además, este concepto surge a su vez de un modo existenciario fundamentado del tiempo como presente.

A partir de la orientación con arreglo al tiempo como presente, con arreglo al hacer presente como forma del ser de la existencia *qua* ser hacia el mundo, intentamos ahora explicar brevemente la pregunta que se formuló antes acerca de la relación del tiempo como autoafección originalmente pura con el «yo pienso» como espontaneidad de la apercepción. En la formulación de la pregunta se remarcó que el tiempo es el dejar salir al encuen-

tro algo presente en general, el atender caracterizado, y éste como autoafección. El «yo pienso» es el dejar estar compareciendo conjuntamente algo con él (con el propio yo) en tanto que el constante «para qué» para el que
405 en general puede estar compareciendo algo. Ambos, tiempo y «yo pienso», son atemáticos, ambos son previos (a priori), ambos son modos de ser del sujeto. Queda la pregunta de si el tiempo es un modo del «yo pienso» o si el «yo pienso» es un modo del tiempo, o si ambos son modos de una conexión aún más original.

La pregunta no se propicia en ningún caso si el «yo pienso» quisiera plantearse en tanto que discurriendo «en el tiempo». Se puede decir («Sobre el descubrimiento...», Akad.-Ausg., vol. VIII, p. 221): ¿cómo aquello que es ello mismo «en el tiempo» debe «engendrar» el tiempo? El «sí mismo», en tanto que estando en el tiempo, ¿en tanto que este «yo pienso» temporal debe además afectarse a sí mismo y engendrar de este modo el tiempo? Pero por otro lado para Kant es igual de imposible reducir el «yo pienso» al tiempo. De este modo, en el «yo mismo» en cuanto tal sigue quedando esta aporía de la conexión, o bien de la desconexión, de la espontaneidad atemporal del «yo pienso» con la espontaneidad de la autoafección, que es ella misma en el tiempo.

La dificultad se resuelve de golpe si se toma en serio el tiempo como hacer presente. El «yo pienso» no es en el tiempo (Kant tiene toda la razón al rechazar esto), sino que es el propio tiempo o, dicho más exactamente, un modo de él, y en concreto el modo del puro hacer presente. En tanto que puro hacer presente, la existencia misma es el «para qué» de algo posible que salga al encuentro, y el hacer presente es el propio dejar salir al encuentro. En el hacer presente —éste es su sentido más propio— la existencia deja que lo que sale al encuentro le advenga, y concretamente de modo que, en ello, ni el yo deviene objeto ni el tiempo (ahora como presente tomado en el sentido de existenciario) es un objeto. También aquí Kant vuelve a tener fenoménicamente razón cuando remarca la no objetividad y la no objetualidad del «yo pienso» y del tiempo. Eso sólo se hace comprensible positivamente si el tiempo mismo es puro hacer presente, puro dejar salir al encuentro algo. Al hacer presente, por así decirlo, la existencia se pone puramente en el presente hacia algo, está pura y totalmente embargada de la comparecencia, del propio presente, afectada por ella, y en concreto de tal
406 modo que en este ser embargado por ella, haciendo presente el tiempo no se ve a sí mismo, sino que meramente libera aquello que puede salir al encuentro de un hacer presente, y que en el hacer presente se vuelve comprensible en tanto que compareciente.

El «yo pienso» en tanto que el «para qué» del dejar salir al encuentro es el propio tiempo *qua* puro hacer presente. Que esta interpretación, que en

verdad va esencialmente más allá de Kant o se remonta tras él, no dista tanto del camino de los plexos fenoménicos que el propio Kant tenía a la vista se documenta en una caracterización del yo que da Kant en un pasaje (A 123): «Pues el yo estable y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones». Pero esta determinación del yo es casi literalmente la definición del tiempo, que, según Kant, es absolutamente estable y perdurable y es el correlato de todos los fenómenos en general. Cuando Kant trata de investigar los fenómenos, aproxima el tiempo y el «yo pienso» tanto como es posible, de modo que, en cierto modo, las definiciones de ambos fenómenos se solapan. Y pese a todo, en base a un dogma que para él es directivo, Kant separa absolutamente el tiempo y el «yo pienso», de modo que para él queda establecido a priori que su reunión es absolutamente imposible.

Si el «yo pienso» se entiende como un modo del puro hacer presente y el hacer presente se entiende como el modo de ser de la existencia, como ser-en-el-mundo, entonces el planteamiento kantiano se modifica desde su base. Dicho con otras palabras, se evita de entrada el planteamiento dogmático de la posición cartesiana. Lo que hay dado en primer lugar no es un «yo pienso» como el más puro apriori y luego un tiempo, y este tiempo en tanto que estación mediadora para un salir a un mundo, sino que el ser del propio sujeto *qua* existencia es ser-en-el-mundo, y este ser-en-el-mundo de la existencia sólo es posible porque la estructura fundamental de su ser es el propio tiempo, y aquí concretamente en el modo del hacer presente.

Y además, el «yo pienso», o el enlazar puro y formal del entendimiento 407
puro, por su parte es meramente un modo vaciado y libre del hacer presente algo. Pero no es el «yo pienso» lo primario que tiene que conducirse primeramente respecto de un tiempo y que en esta conducta constituye un ser hacia el mundo.

El hacer presente puro y libre —el «yo enlazo»— es el modo autónomo pero derivado de un original hacer presente la propia existencia fáctica. En tanto que puro y libre hacer presente es por consiguiente un modo del tiempo, o, dicho más exactamente, su temporalidad, en la que el tiempo se vacía en un puro y libre hacer presente algo arbitrario. Pero en la medida en que también el presente es además un modo del tiempo, es tiempo en sentido pleno. La génesis del puro y libre hacer presente a partir del cotidiano ser hacia el mundo que hemos caracterizado como volcarse-en-él no es otra cosa que la estructura de la modificación del ser de la existencia en la que se forma el modo de ser del considerar libre y teórico, que a su vez puede formalizarse como mero sólo-suponer-algo en el «yo relaciono». El tránsito del ser desde la conducta preteórica hacia el mundo hasta el puro hacer presente

es un modo de la propia temporalidad, que sería absolutamente imposible si la propia existencia no fuese tiempo.

Kant intenta lo contrario, venir desde el «yo enlazo» vacío hasta aquello que formulamos de este modo: nosotros, en tanto que ser-en-el-mundo, hemos abierto mundo, somos cabe un ente que nos sale al encuentro en el mundo circundante, nosotros conocemos la naturaleza. «Nosotros conocemos la naturaleza» es el punto de partida fenoménico de la problemática de la *Crítica de la razón pura*, y la posibilidad de este «nosotros conocemos la naturaleza» es un problema, aunque Kant pasa por alto justamente el problema de la intersubjetividad del «nosotros conocemos la naturaleza». El punto supremo desde el que dice entender esta posibilidad es para Kant el «yo pienso». Pero este punto supremo es cuestionable en grado máximo. En su planteamiento sólo es posible merced a que Kant se rige dogmáticamente
408 según Descartes y a la vez según la idea de una determinada prioridad de la lógica formal, del «yo enlazo» y de sus modos posibles.

Cierto que Kant no deduce el «nosotros conocemos la naturaleza» simplemente a partir del «yo enlazo» vacío, sino que en cierto modo tiene que introducir aquí como factor esencial el apriori del propio tiempo. El tiempo, interpretado como multiplicidad autónoma de la serie de ahoras, tiene que operar como lo que hay dado en general a priori. Y de este modo, aunque Kant atribuye el tiempo al propio sujeto, en él el tiempo viene en cierto modo enigmáticamente desde fuera, existe como algo previamente dado, como un fáctum ciego, previamente dado para la espontaneidad del pensamiento que queda él mismo fuera del tiempo. Al margen de todos los motivos dogmáticos, el obstáculo principal para que Kant no vea el carácter temporal del «yo pienso» se halla en la interpretación insuficiente del propio tiempo. Aunque en el esquematismo Kant hace uso de las estructuras originales del ahora, en la teoría toma el ahora y la serie de ahoras siempre en el sentido de la concepción tradicional del tiempo. «En la teoría» significa en el planteamiento teórico, que no se sigue aclarando, de la conexión del tiempo como intuición con la espontaneidad del «yo pienso» en la concepción del conjunto del ser del yo mismo.

Kant sólo podía interpretar el conocimiento de la naturaleza descubriendo el tiempo en la estructura del propio conocimiento. El tiempo no es sólo la forma en que transcurre la realización del conocimiento, sino que corresponde al propio conocimiento. Pero por otro lado, el predominio del concepto tradicional de tiempo —tiempo como «en donde» del transcurso— le obstruye el camino para ver la estructura del tiempo, de la que él hace uso en el esquematismo, en su significado fundamental como estructura de la propia existencia.

§ 37. El tiempo como existenciario de la existencia. Temporalidad y estructura de la preocupación. El enunciado como hacer presente

La interpretación de la concepción y de la interpretación kantianas del tiempo debería aclarar de modo concreto que en el ser de la existencia —aquí primeramente en el conocimiento— el tiempo opera como *estructura* y no como *marco*. Pero con ello se ha manifestado en su posibilidad una comprensión distinta del tiempo, y también se la ha pretrazado ya en sus determinaciones positivas inmediatas. Y al final, desde ahí estamos en condiciones de responder la pregunta de partida, la pregunta por el carácter temporal del enunciado sobre el «mundo». Pero enunciado entendido como un ser hacia el mundo. Él encierra en sí la pregunta fundamental, la de la temporariedad de la existencia *qua* ser hacia el mundo mismo. 409

El ser hacia el mundo lo hemos caracterizado como procurar, y la estructura esencial del procurar es la preocupación. La preocupación se fijó como la estructura de ser por antonomasia de la existencia, y esta estructura de la preocupación se explicó a su vez como ser-sí-mismo-ya-por anticipado-cabe-el-mundo. Los caracteres del «por anticipado» y del «ya» los comentamos antes en cuanto a su posible sentido temporal. El resultado quedó como meramente negativo: estos caracteres temporales no pueden mentar tal cosa como un ser-en-el-tiempo, o sea, un modo determinado de estar presente algo presente, porque ellos mismos son caracteres de una estructura que no es nada presente, como el mundo o la naturaleza, y porque, además, esta estructura es estructura del ser de aquel ente que no tiene en absoluto el sentido de ser de algo presente. Pero después de todo los caracteres cuestionables de la existencia, el «por anticipado» y el «ya», evidentemente son a su vez caracteres temporales. ¿En qué sentido la estructura de ser de la existencia —la preocupación— está caracterizada por el tiempo? Estas estructuras, aparte de lo que ellas mismas son, no están además en el tiempo ni en ninguna relación con el tiempo, sino que la preocupación está determinada «a través de» el tiempo en el modo de que ella misma es tiempo, es la facticidad del propio tiempo.

La temporalidad es el fundamento de la posibilidad de estas estructuras de la propia preocupación. El sí mismo-por anticipado es un modo del tiempo, y concretamente no de modo que esté presente en el tiempo. El tiempo no puede estar presente en absoluto, no tiene en absoluto un determinado modo de ser, sino que él mismo es la condición de posibilidad de que haya tal cosa como el ser (no el ente). El tiempo no tiene el modo de ser de algo distinto, sino que el tiempo hace madurar, *temporea*[7]. Y el hacer madurar 410

[7] *Zeitigen*, «madurar», «hacer madurar», significa literalmente «temporear». *(N. del T.)*

constituye su temporalidad. El sí mismo-por anticipado es un modo en el que el tiempo es temporal.

Y cuando al enunciar utilizamos el modismo de que el tiempo es esto y esto, de que el tiempo es temporal, este «es» tiene el significado de un poner categorial específicamente fenomenológico que, en tanto que expresivo, tiene que tener la estructura de un enunciado mundano, cuyo sentido enunciativo primario no es en cambio mostrar algo presente, sino hacer comprender la existencia. Todos los enunciados sobre el ser de la existencia, todas las proposiciones sobre el tiempo, todas las proposiciones dentro de la problemática de la temporariedad, en tanto que proposiciones expresadas tienen el carácter de la indicación: indican sólo la existencia, mientras que, en tanto que proposiciones expresadas, mientan pese a todo antes que nada lo presente [8]. Indican la existencia y las estructuras de la existencia y del tiempo, indican la posible comprensión y la posible comprensibilidad, que resulta accesible en tal comprensión de las estructuras de la existencia. (En tanto que estas proposiciones que indican un ἑρμηνεύειν tienen el carácter
411 de la indicación hermenéutica.) Los enunciados sobre el tiempo, conforme a su sentido, no son jamás enunciados mundanos. Pero en la medida en que primeramente y la mayoría de las veces nosotros nos movemos en la tendencia comprensiva de tales enunciados, el tiempo, si es que se trata sobre él, se vuelve inaccesible en su propia temporalidad, o bien se construye un concepto de tiempo mediante el cual la temporalidad no tanto se determina o siquiera se indica, sino que se oculta, hasta el punto de que se niega absolutamente la posibilidad de otra comprensión del tiempo. El ejemplo permanente de esta tendencia de la interpretación del tiempo es la primera interpretación filosófica del tiempo que tenemos, la de Aristóteles.

Pero la dificultad de concebir el tiempo va unida a la temporalidad peculiar del propio tiempo, según la cual, primeramente y la mayoría de las veces, el tiempo se oculta y meramente se conoce en aquello y como aquello que es sólo de modo impropio. Mirando al mundo, el tiempo puede hallarse como aquello en donde transcurren todos los procesos. Ahora bien, el

[8] Un enunciado mundano sobre algo presente, aun cuando se realice en un mero nombrar, puede mentar directamente lo dicho, mientras que un enunciado sobre la existencia, y además todo enunciado sobre el ser, todo enunciado categorial sobre su comprensión, requiere necesariamente del reajuste de la comprensión, del reajuste con lo propio indicado, que por esencia nunca está presente. A causa de que en los griegos, tanto en Platón como en Aristóteles, la diferencia entre enunciado categorial y enunciado sobre algo mundanamente presente quedara oculta, y de que todos los enunciados se entendieran directamente como enunciados mundanos, se llegó a que el propio ser, en la medida en que se llegara a ver, se concibiera como ente. El ocultamiento de esta diferencia y de los modos correspondientes de apelación y de interpretación es también la raíz de la escisión de la metafísica aristotélica como ontología puramente formal y teología del νοῦς.

tiempo concebido de esta manera, el tiempo del mundo, si se intenta en general entender el tiempo más originalmente, conduce la explicación posterior del tiempo. Es decir, o no se ve en absoluto el tiempo, o sólo se ve el tiempo como modo de lo propio presente, del mundo o de la naturaleza.

Porque esta comprensión del tiempo es la más inmediata y dominante, todos los modos esenciales del tiempo, el presente, el pasado, el futuro, en sus significados temporales se fijaron desde el comienzo a partir de esta comprensión del tiempo. Por eso, en su significado cotidiano, estos modos no son sólo inutilizables, sino confusos. De este modo, el futuro significa el tiempo venidero, los ahoras que aún no son presentes pero que están viniendo, estos ahoras en cuyo momento en tanto que venidero es algo. De este ente que es en este momento que vendrá decimos que *será*. Pero el futuro en tanto que ahora todavía no presente es en tan poca medida el auténtico futuro, es decir, el futuro según el cual el tiempo es propiamente temporal, como el ahora aislado y limitado y únicamente presente es el presente en el sentido explícito de hacer presente. El ahora es presente, y desde Aristóteles hasta Hegel se lo entiende en el sentido de que significa que el ahora es lo 412 compareciente privilegiado por antonomasia. De modo correspondiente, el futuro significa la comparecencia venidera de los ahoras, el posible presente en el sentido que se acaba de tomar. Los ahoras se entienden aquí como algo que está ello mismo en el tiempo y que por tanto no puede explicar la temporalidad del tiempo. Pero el futuro no es una determinación de la posible comparecencia de los ahoras. Tal como la comparecencia sólo es posible en un hacer presente algo como aquello que se puede articular primeramente por medio de un presente, así también el futuro, en tanto que lo compareciente venidero, sólo es posible en un estar a la espera, estar a la espera que, en tanto que dejar-advenir-a-sí, hace posible por vez primera tal cosa como algo advenidero, un ahora advenidero posible.

El estar a la espera es, como el hacer presente, un modo de ser de la existencia, y todo estar a la espera entiende aquello a lo que se refiere en tanto que estar a la espera como compareciente posible. Se entiende a sí mismo como estar a la espera de un hacer presente. Estar a la espera como dejar-advenir-a-sí, a *sí*, como un posible hacer presente del cual todo estar a la espera de algo está expectante además e igual de originalmente.

Pero el estar a la espera, en tanto que estar a la espera para un estar presente, al igual que éste se refiere primeramente y la mayoría de las veces al mundo circundante disponible y procurado. La existencia se mantiene primeramente en el procurar saliendo al encuentro aquello que es producible, disponible, lo que es procurable, lo que, en el sentido más amplio, es algo que se puede procurar. Pero procurar en tanto que volcarse al mundo pro-

curado siempre es esencialmente, como antes mostramos, un coprocurar la propia existencia. En todo procurar, la propia existencia en cuanto a su poder ser no es lo procurado, sino lo preocupado. En el estar a la espera, a partir de donde se realizan las formas de hacer presente que son el encargar, el hacer disponible, el tomar posesión y el conservar, lo que importa primariamente, aunque no expresamente, es la propia existencia en su poder ser. Estando a la espera, la existencia está ya respectivamente en el ser respecto de su más propio poder ser. Estar a la espera es el modo de ser su poder ser. En
413 tanto que ser respecto de este poder ser de sí misma, la existencia es sí misma por anticipado. Y la condición de posibilidad de este ser-sí-mismo-por anticipado, es decir, la estructura fundamental de este modo de ser mismo, es el estar a la espera. La preocupación sólo es posible en lo que es en la medida en que su ser es el propio tiempo: en tanto que hacer presente que está a la espera. Pero hacer presente es el sentido temporario del ser cabe el mundo. Sí mismo por anticipado en el ser-cabe: eso es hacer presente estando a la espera, una determinada temporalidad del tiempo que constituye el ser de la existencia.

Ahora bien, en la medida en que el poder ser de la existencia jamás es algo que vaya a estar respectivamente presente, es decir, que no es un posible elemento presente advenidero, «futuro» es un término inapropiado para la futureidad original de la existencia. El «llega a ser lo que eres», entendido ónticamente, sólo es posible si yo, tomado ontológicamente, soy lo que llego a ser, es decir, si el ser del poder ser, el ser-sí mismo-por anticipado, tiene la estructura del estar a la espera.

El estar a la espera no es solamente estar a la espera de un hacer presente y para éste, sino para un hacer presente como conservar en el sentido de la preocupación del conservar, como un no dejar escapar. Pero el procurar que de hecho requiere del mundo, igual que un perderse en el mundo procurado, es un constante no poder conservar, sino tener que entregar lo mundano procurado en tanto que esencialmente modificable. El conservar tiene a su vez modos heterogéneos: el de la privación, el del no poder conservar, el del dejar escapar, el del no ocuparse de lo disponible, el del olvidar, el del renunciar. Eso son modos del ser de la existencia, modos del ser respecto de su más propio haber sido, al que también corresponde lo procurado mismo, en la medida en que la existencia se entiende primeramente y la mayoría de las veces a partir de aquél, también en tanto que lo escapado. Falta también el término hermenéutico apropiado para este modo del tiempo que corresponde al estar a la espera, o bien al hacer presente, y que en el presente per-
414 tenece a la futureidad. Pasado, por el contrario, significa el ahora ya no presente, lo sido, la ya no más comparecencia de un posible elemento presente.

La expresión «por anticipado» indica el estar a la espera, y la expresión «ser-cabe» indica el hacer presente y el conservar. ¿Y el «ya»? Eso es una determinación temporaria que conviene a todo tiempo y facticidad del ser de la existencia. El «ya» es la indicación del apriori de la facticidad. Quiere significar que las estructuras de la existencia, la temporalidad misma, no son algo así como un armazón constantemente disponible para algo presente posible, sino que, según su ser más propio, son posibilidades de ser de la existencia, y sólo eso. Pero toda existencia que justamente es como existencia se ha decidido ya en cada caso de un modo o de otro *respecto de* este poder ser. Bien desde él mismo, es decir, propiamente, bien mediante una renuncia a tal posibilidad, bien a causa de no estar aún a la altura de semejante decisión, la existencia siempre está entregada a él mismo en su ser el propio *respecto-de* tal poder ser. Entregada: eso significa ya-en, ya sí misma por anticipado, ya cabe el mundo. Nunca algo presente, sino siempre ya una posibilidad decidida de un modo o de otro. En cada caso la existencia es ya previamente aquello como lo cual es respectivamente *de facto*. Pero previamente a todo posible previo es el tiempo mismo, que hace que la existencia pueda ser tal cosa como posibilidad de sí misma.

Enunciar: hacer ver algo en tanto que algo apelándolo es una posibilidad determinada del puro hacer presente, dejar que el ente esté compareciendo, es decir, descubrir la comparecencia de algo presente. Ésa es la función fundamental del λόγος como ἀποφαίνεσθαι. Pero la comparecencia de lo presente, que sólo se puede descubrir en un presente, no significa otra cosa que el ser del ente. Por eso, todo enunciar que descubre, es decir, todo enunciar que hace presente, dice «es». Que este «es» se exprese lingüísticamente o no y de qué modo se exprese es irrelevante. El «es» no tiene la función de la cópula, sino que es el indicio de la función fundamental del enunciado, de su hacer presente como un puro hacer presente, un puro hacer ver la comparecencia del ente, o el ente en su comparecencia. El enunciado expresado custodia en sí el descubrimiento del ente. Pero custodiar un 415
descubrimiento no significa otra cosa que poder hacer presente a cada momento. El descubrimiento es por consiguiente un presente posible eminente, un presente del ente apelado en su ser y en su ser así.

Descubrimiento o verdad del enunciado referido al mundo significa presente. Pero ser significa comparecencia, es decir, el sentido del ser se concibe a partir del presente, en el que sólo es posible tal cosa como la comparecencia. El ser no puede concebirse en absoluto de otro modo. ¿Pues qué significa comprender? Determinar algo en tanto que algo. Ahora bien, al ente, tomado en sí mismo, en su en-sí, se lo comprende cuando se lo comprende en el puro ser-para-consigo-mismo, es decir, en y desde el puro presente de la

existencia hacia su mundo. El presente no es en absoluto algo subjetivo ni subjetivista, idealista en la usual acepción gnoseológica de la palabra, sino el ser hacia el propio mundo, en el que él puede mostrarse en su en-sí en diversos niveles de aproximación y determinación.

Los enunciados en tanto que enunciar lo presente se fundamentan en el hacer presente. La lógica es la más incompleta de todas las disciplinas filosóficas, y sólo se la puede sacar adelante si ella reflexiona sobre las estructuras fundamentales de sus fenómenos temáticos, sobre las estructuras del ser primarias de lo lógico en tanto que una conducta de la existencia, sobre la temporalidad de la propia existencia. Pero el fundamento inexpresable de la lógica tradicional es una determinada temporalidad que se orienta primariamente con arreglo al hacer presente, lo cual se expresa de modo extremo en la formulación del concepto griego de conocimiento como θεωρεῖν puro, como intuir puro. Toda verdad de esta lógica es verdad de intuición. Intuir entendido como hacer presente.

Pero si en la temporalidad de la existencia hubieran de encerrarse posibilidades temporales más radicales, entonces éstas tendrían que poner un límite esencial a la lógica y a la ontología tradicionales. Que la investigación filosófica pueda ser lo suficientemente intensa y fuerte como para hacer de hecho estos límites es una cuestión de su destino.

EPÍLOGO DEL EDITOR

Martin Heidegger dio la asignatura de lógica, de cuatro horas semanales, en el semestre de invierno de 1925/1926 en Marburgo a. L. El plan original (cfr. § 5) se modificó en el curso de la elaboración. Heidegger contrapone a la lógica tradicional la lógica filosofante, una lógica en la que se pregunta por el λόγος, una lógica de la verdad. En la consideración preliminar investiga la situación de la lógica del presente a propósito del ejemplo de *la* lógica que más se aproxima a la lógica filosofante, las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Se explica la lucha de Husserl contra el psicologismo y se expone la dimensión en la que se desarrolla. 417

En la primera parte principal Heidegger se remonta a la interpretación aristotélica de la verdad. El punto central lo ocupa la interpretación del capítulo Θ 10 de la *Metafísica*, que tantas dificultades ha deparado a los intérpretes.

La segunda parte principal desarrolla la pregunta por la verdad en el horizonte de la analítica de la existencia, donde el peso principal recae sobre la temática del tiempo. Una interpretación de la *Crítica de la razón pura* muestra el significado de la problemática del tiempo para Kant. Aquí tenemos el núcleo del trabajo posterior *Kant y el problema de la metafísica*, aunque aquí

los análisis particulares están elaborados aún más detalladamente que en el trabajo posterior.

La edición se basa en el manuscrito original de Heidegger, en una transcripción de Fritz Heidegger y en una copia estenográfica de Simon Moser. Dado que Heidegger en aquella época durante la exposición iba a menudo más allá del original, con fines aclaratorios han podido considerarse también las ampliaciones recogidas en el dictado. El dictado se iba entregando regularmente a Heidegger a lo largo del semestre: en él aparecen anotaciones al margen, e incluso en el manuscrito original hay remitencias colaterales a aquél.

418 Hasta § 12 los títulos de los parágrafos son del propio Heidegger.

Por su colaboración en la edición tengo una deuda de gratitud con el Sr. Dr. Hüni y el Sr. Schultze, así como con mi mujer: con ella he cotejado la mayor parte del texto, y ella emprendió asimismo una última revisión del texto elaborado. En la lectura de las correcciones, aparte de ella, ayudaron de nuevo los Sres. Dr. Hüni y Schultze.

Aquisgrán, junio de 1975
WALTER BIEMEL

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Martin Heidegger

LÓGICA

LA PREGUNTA POR LA VERDAD



Martin Heidegger impartió la asignatura de Lógica en el semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo. En este curso contrapone a la lógica tradicional una lógica filosofante en la que se pregunta por el logos, una lógica de la verdad. Si en la primera parte Heidegger se remonta a la interpretación aristotélica de la verdad, en la segunda desarrolla la pregunta radical por la verdad en el horizonte de la analítica de la existencia, donde el peso principal recae sobre la temática del tiempo. Su interpretación de la *Crítica de la razón pura* muestra el significado de la problemática del tiempo para Kant. Este curso es imprescindible para conocer la génesis del pensamiento de Heidegger.

Alianza Editorial

ISBN: 84-206-4597-4

